روایاتِ فلسفہ
علی عباس جلالپوری

علی عباس جلالپوری

خرد افروز

پوسٹ بکس نمبر ۲۵ جہلم

بارِ اول ——— ۱۹۶۹ء

بارِ دوم ——— ۱۹۸۶ء

تعدادِ اشاعت ——— گیارہ سو

ناشر ——— حامد جعفر

مطبع ——— منظور پرنٹنگ پریس، لاہور

قیمت ——— ۴۰ روپے

خرد افروز ۰ پوسٹ بکس نمبر ۲۵۔ جہلم

”کسی شخص پر اِس سے بڑی اور کوئی مصیبت نازل نہیں ہوسکتی
کہ وہ عقل و خرد کی مخالفت کرنے لگے“

(مکالمات افلاطون)

مشمولات

پیش لفظ

روایات فلسفہ ایک خاص مقصد کے تحت لکھی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ فلسفے کے مطالب کو عام فہم پیرائے میں پیش کیا جائے تاکہ ان سے وہ حضرات بھی متمتع ہو سکیں جنہیں فلسفے کے مطالعے کا موقع نہیں مل سکا ۔ راقم نے اس کام کو سہل جانا تھا لیکن قلم ہاتھ میں لیتے ہی ایسے محسوس ہونے لگا کہ فلسفے کو سلیس زبان میں لکھنا خاصا کٹھن ہے ۔ اپنی اس مشکل پر غور کرتے ہوئے راقم کو ایک حکایت یاد آگئی ۔

ادھیڑ عمر کے ایک یہودی ربّائی نے ایک نوجوان عورت سے نکاح کیا ۔ اس کی پہلی سال خوردہ بیوی بھی موجود تھی ۔ جب وہ نوجوان بیوی کے پاس جاتا تو وہ اس کی داڑھی کے سفید بال نوچنا شروع کر دیتی تاکہ وہ جوان دکھائی دے اور جب وہ پہلی بیوی کے پاس بیٹھتا تو وہ اس کی داڑھی کے سیاہ بال نوچنا شروع کرتی تاکہ وہ بڈھا دکھائی دے ۔ راقم کو بھی کچھ اسی قسم کا اندیشہ لاحق ہے جو قارئین روایات فلسفہ کو آسان کتاب سمجھ کر پڑھیں گے ممکن ہے انہیں یہ شکایت ہو کہ بعض مقامات بدستور مشکل ہیں اور فلاسفہ کہیں گے کہ راقم نے فلسفے کو عامیانہ بنا دیا ہے کہ ان حضرات کے خیال میں وہ فلسفہ ہی کیا جو سلیس زبان میں لکھا جائے اور ان کے علاوہ کسی اور کی سمجھ میں بھی آ سکے ۔ ہیگل نے کہا تھا ''میرا فلسفہ میرا صرف ایک ہی شاگرد روزن کرانز سمجھا ہے اور وہ بھی غلط سمجھا ہے'' ۔ فلسفے کے مطالعے سے انسانی ذہن کی فکری قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں اور وہ ان سوالات پر غور کرنے لگتا ہے جو صبح تاریخ سے انسان کو پریشان کر

رہے ہیں۔

کائنات کی بے کراں وسعتوں میں انسان کا مقام کیا ہے؟

کیا یہ کائنات بامعنی ہے؟ کیا اس کی کوئی غایت ہے؟

کیا اس کائنات کو انسان کی امنگوں، تمناؤں اور خوابوں میں کوئی دلچسپی ہے؟

کیا کائنات میں کوئی ذی شعور آفاقی قوت موجود ہے؟ اگر موجود ہے تو کیا یہ کائنات سے ماورا ہے یا اس میں طاری و ساری ہے؟

کائنات ازل سے موجود ہے یا اسے کسی نے خلق کیا ہے؟ حقیقت کبریٰ کیا ہے؟

زمان کی حرکت و گردش دولابی ہے یا خط مستقیم پر ہو رہی ہے یعنی کیا کائنات کا آغاز ہوا تھا اور اس کا انجام بھی ہوگا یا وہ ازل سے سے موجود ہے اور ابد تک باقی رہے گی۔

ذہن مادے کی پیداوار ہے یا مادے کو ذہن نے خلق کیا ہے؟

انسان مجبور ہے یا مختار ہے؟ اگر مجبور ہے تو یہ جبریت داخلی ہے یا خارجی ہے؟

اگر مختار ہے تو اس کے اور وجوش کے قدر و اختیار میں کیا فرق ہے؟

روح کیا ہے؟ کیا روح کا جسم کے ساتھ وہی تعلق ہے جو شعلے کا شمع کے ساتھ ہے کہ ادھر موم ختم ہوا ادھر شعلہ بجھ کر رہ گیا یا روح خارج سے جسم میں داخل ہوتی ہے اور موت کے بعد کسی اور عالم کو لوٹ جاتی ہے۔

ضمیر کیا شے ہے؟ کیا خیر و شر کا مبداء ایک ہی ہے؟

خیر و شر کی تمیز انسان میں وہبی ہے یا ماحول کے اثرات کی پیداوار ہے؟

حسن کیا ہے؟ حسن موضوع میں ہوتا ہے یا معروض میں؟

فرد اجتماع کے لیے ہے یا اجتماع فرد کے لیے ہے؟

کیا انسان کے تمام اعمال کا محرک حصول لذات کی خواہش ہے یا کیا وہ بلند تر نصب العینوں کی کشش بھی محسوس کرتا ہے؟

مسرت کیا ہے؟ مسرت کا سر چشمہ انسان کے اپنے بطون ہی میں ہے یا وہ دوسروں کو مسرت پہنچا کر اس سے بہرہ یاب ہو سکتا ہے؟

اخلاقی قدریں کیا ہیں؟ کیا اخلاق مذہب کی ایک فرع ہے یا ایک مستقل شعبہ علم و عمل ہے۔

صداقت کیا ہے؟

یہ ہیں وہ مسائل جن کے تجزیے اور تحلیل میں نوع انسان کے بعض بہترین دماغوں کا زور صرف ہوا ہے۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ بعض لوگ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اپنے اعمال و عقاید کے محاسبے سے گریز کرتے ہیں۔ وہ اپنے ذہن کے تمام دریچے، روزن اور دروازے اس مضبوطی سے بند کر لیتے ہیں کہ تازہ ہوا کے جھونکے اس میں بار نہیں پا سکتے اور در و دیوار کے ساتھ سر پٹک پٹک کر رہ جاتے ہیں۔ روایات فلسفہ اس توقع کے ساتھ پیش کی جا رہی ہے کہ چند ایک روزن اور دریچے کھل جائیں گے اور چند ایک تازہ ہوا کے جھونکے بند کوٹھڑیوں میں بار پا سکیں گے۔ نئے نئے خیالات آدمی کے دل و دماغ میں ہلچل پیدا کرتے ہیں۔ نئے نئے خیالات کا نفوذ شدید ذہنی کرب کا باعث بھی ہوتا ہے لیکن دیانت اور جرأت سے کام لے کر ایسے نئے خیالات کو قبول کر لیا جائے جن کی صداقت آشکار ہو چکی ہے تو یہ کرب مسرت میں بدل جاتا ہے اور اس سے بڑی مسرت کا کم از کم راقم کو کوئی تجربہ نہیں ہے۔

علی عباس جلالپوری

مادیت پسندی

ہمارے زمانے کے ایک جرمن فلسفی ایوکن نے کہا ہے کہ مادیت پسند[1] کی اصطلاح تاریخ فلسفہ میں سب سے پہلے رابرٹ بوئل نے ۱۶۷۴ء میں وضع کی تھی لیکن مادیت پسندی کا انداز نظر اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود فلسفہ کہ فلسفے کا آغاز ہی مادیت پسندی سے ہوا تھا چنانچہ ابتدائی دور کے آئونی فلاسفہ کو[2] ہیولائی کہا گیا ہے جس کا لغوی معنیٰ، مادیت پسند ہی کا ہے۔

آئونا ایشیائے کوچک میں بحیرۂ روم کے ساحل پر ایک شہری ریاست تھی جس کے شہریوں کو بابل اور مصر کے اہل علم سے ربط ضبط کے مواقع ملتے رہتے تھے اس زمانے میں مصر اور بابل سے علم و حکمت کے چشمے پھوٹتے تھے اور یونان کے طلبہ اپنی علمی پیاس بجھانے کے لیے ان ممالک کا سفر کیا کرتے تھے۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں ان ممالک کے تمدن صدیوں کے عروج کے بعد رو بہ تنزل ہو رہے تھے لیکن ان کے پروہتوں اور پجاریوں نے اپنے معبدوں میں علم و فن کی شمع روشن کر رکھی تھی۔ بابل کے صابئین اندھیری راتوں کو مندروں کے مناروں پر بیٹھ کر سیاروں کی گردش کا مشاہدہ کیا کرتے کیونکہ وہ انہیں اپنے دیوتا سمجھتے تھے اور اپنے آپ کو ان کے احوال سے باخبر رکھنا چاہتے تھے۔ ان مشاہدات سے انھوں نے علم ہیئت کے اصول مرتب کیے۔ ان کی ہئیت آخر تک مذہب کی گرفت سے آزاد نہ ہو سکی اور اس پر سحر و طلسم کے دبیز پردے پڑے رہے۔ بہرحال وہ سورج گرہن اور چاند گرہن کی صحیح پیش گوئیاں کرنے پر قادر تھے۔ ان پیش گوئیوں کا سب سے اہم مصرف ان کے ہاں یہ تھا کہ عوام کو خوف زدہ کر کے ان کے ذہن و قلب پر اپنا تسلط برقرار رکھا جائے۔ وہ جب اس قسم کی پیش گوئی کرتے تو اس کا مفہوم یہ لیا جاتا تھا کہ آفتاب دیوتا یا چاند دیوتا کو تاریکی کے عفریت نگلنے والے ہیں اور جب تک پروہت بعل مردوخ یا عشتار دیوی کی مناجات میں منتر نہیں پڑھیں گے دنیا سورج اور چاند کی روشنی سے محروم ہو جائے گی۔ اس طرح انھوں نے سائنس کو اپنی غرض برآری کا وسیلہ بنا رکھا تھا۔ تحقیقی علوم پر پروہتوں کا یہ اجارا صدیوں تک برقرار رہا اور عوام اس سے بہرہ یاب نہ ہو سکے۔ غالباً تاریخ تمدن کا سب

---

(۱) Materialist -

(۲) Hylicist (لفظ ہیولیٰ یونانی الاصل ہے) -

سے انقلاب آفریں واقعہ یہ ہے کہ شہر آئونا کے ایک شہری طالیس (۶۲۴ - ۵۵۰ ق ـ م) نے اس آہنی اجارا داری کو توڑا ـ سائنس معبدوں اور ہیکلوں کی چار دیواری سے نکل کر عوام کے مدرسوں تک پہنچی اور اس پر مذہب قدیم اور جادو کے اوہام و خرافات کے جو پردے پڑے ہوئے تھے دیکھتے دیکھتے اٹھ گئے ـ طالیس بابلیوں سے فیض یاب ہوا تھا ـ اس نے سورج کی صحیح پیش گوئی کی اور اپنے طلبہ کو ہئیت کے اصول سکھائے ـ ہیرو ڈوٹس کہتا ہے کہ طالیس جسے فلسفے اور سائنس کا بانی کہا جاتا ہے فنیقی الاصل ایشیائی تھا اور اس کا شمار عہد قدیم کے سات مانے ہوئے دانشمندوں میں ہوتا تھا ـ ایشیائیوں کی بدقسمتی سے ایرانیوں نے ایشیائے کوچک پر تاخت و تاراج کا آغاز کیا تو آئونا کے شہری خوف زدہ ہو کر یونان کے شہروں میں پناہ گزیں ہوئے اور اپنے ساتھ فلسفے اور سائنس کے اصولوں کو بھی لیتے گئے ـ ان کی تدریس سے جس فلسفے نے جنم لیا بعد میں اسے "یونانی فلسفہ" کا نام دیا گیا ـ بہر کیف جب سائنس مذہب اور جادو کے تصرّف سے آزاد ہوئی اور لوگوں نے مسائل فطرت پر آزادانہ غور و فکر کرنا شروع کیا تو سوال پیدا ہوا کہ جب کائنات کو بعل مردوخ یا آمن رع نے نہیں بنایا تو آخر یہ کیسے معرض وجود میں آ گئی اور اس کی اصل کیا ہے ؟ طالیس نے اس سوال کا جواب علم الاصنام کے فسانہ ہائے تکوین و تخلیق سے قطع نظر کر کے طبیعی زبان میں دیا اور کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے ـ طالیس کا یہ "آبی فلسفہ" اس لیے اہم نہیں ہے کہ پانی کو کائنات کی اصل قرار دے کر طالیس نے کوئی بڑا علمی کارنامہ انجام دیا تھا بلکہ اس لیے عہد آفریں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے تاریخ عالم میں پہلی مرتبہ تکوین عالم کی خالصتاً تحقیقی و علمی توجیہہ کی ـ طالیس کی پیروی میں دوسرے اہل علم نے بھی تکوین عالم کے طبیعی اسباب کی جستجو کی ـ ریاست ملیٹس کے ایک شہری اناکسی منیڈر نے کہا کہ کائنات پانی سے نہیں بنی بلکہ یہ ایک لامحدود زندہ شے ہے ـ ابتداء میں حرکت کے باعث اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے اور کائنات کے مظاہر عالم وجود میں آئے ـ اناکسی منیڈر کو ڈارون کا پیش رو کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے ماحول سے موافقت اور بقائے اصلح کے ابتدائی تصورات پیش کیے تھے ـ وہ کہتا ہے :

> "ذی حیات مخلوق نم آلود عنصر سے پیدا ہوئی جب کہ آفتاب نے اسے بھاپ بنا کر اڑا دیا تھا ـ ابتداء میں انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح تھا یعنی مچھلی کی صورت میں ـ ابتدائی حیوانات نمی سے پیدا ہوئے ـ ان کی جلد خاردار تھی ـ بعد میں زیادہ خشک جگہوں پر جا پہنچے ـ"

اناکسی مینڈر انسان کے حیوان سے ارتقاء پذیر ہونے کی ایک دلیل یہ دیتا ہے کہ انسان کا بچہ دوسرے حیوانات کی طرح پیدا ہوتے ہی اپنی خوراک تلاش نہیں کر سکتا اور اس کا دودھ پینے کا عرصہ زیادہ طویل ہوتا ہے ـ اگر وہ شروع ہی سے ایسا ہوتا

---

(۱) سٹیس ـ فلسفہ یونان کی تنقیدی تاریخ ـ

تو کبھی زندہ نہ رہ سکتا۔ اس لیے وہ حیوان ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اناکسی مینڈر کی یہ اولیت بھی ہے کہ سب سے پہلے اس نے فلسفہ نثر میں لکھا تھا۔ ایک اور مفکر اناکسی منیس نے طالیس اور اناکسی مینڈر سے اتفاق کیا کہ کائنات کا اصل اصول مادی ہے لیکن اس نے کہا کہ یہ اصول اول ہوا ہے اور زمین ہوا کی طشتری پر تیر رہی ہے۔

ابتدائی دور کے فلاسفہ میں ہیریقلیتس (۴۷۵ تا ۵۳۵ ق۔م) خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کائنات آگ سے بنی ہے۔ کہتا ہے:

"یہ عالم ہر ایک کے لیے ایک جیسا ہے۔ اسے کسی دیوتا یا انسان نے نہیں بنایا۔ یہ ہمیشہ سے ہے اور ابدی آتش کی صورت میں ہمیشہ رہے گا۔ اس کے بعض حصے روشن ہوتے رہتے ہیں اور بعض بجھتے رہتے ہیں۔"

ہیریقلیتس نے ازلی و ابدی آتش کو جسے وہ بعض اوقات سانس کہہ کر پکارتا ہے روح کا جوہر قرار دیا ہے۔ اس کے خیال میں روح آتش اور آب سے مرکب ہے۔ آتش ارفع ہے اور آب اسفل ہے۔ وہ عقل اور حواس میں تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف عقل سے تکوین عالم کے قانون معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک آفاقی ذہن جس سے مراد وہ آتش ہی لیتا ہے تمام کائنات پر متصرف ہے۔ ہیریقلیتس مسلسل تغیر کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ دنیا کی ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہے ہیریقلیتس کے اقوال بھی اس کی دانشمندی پر دلالت کرتے ہیں۔

"تم ایک ہی دریا میں دو دفعہ قدم نہیں رکھ سکتے کہ ہر لمحہ نیا پانی آتا رہتا ہے":

"ہر روز ایک نیا سورج طلوع ہوتا ہے۔"

"ہم ہیں اور نہیں ہیں۔"

الیاطی فلاسفہ زینو اور پارمی نائڈیس جن کا ذکر تفصیل سے مثالیت کے ضمن میں آئے گا کہتے تھے کہ صرف وجود حقیقی ہے اور وہ ثابت ہے۔ تغیر و تبدل محض نگاہ کا فریب ہے۔ ہیریقلیتس یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ تغیر و تبدل حقیقی ہے وجود و ثبات فریب نظر ہے۔ ہر شے ہر وقت تغیر پذیر ہو رہی ہے۔ اس کا ایک اور معرکہ آراء نظریہ یہ تھا کہ ہر شے اپنے بطون میں اپنی ضد رکھتی ہے۔ اضداد کی پیکار اور آویزش میں حرکت اور زندگی کا راز مخفی ہے۔ یہ پیکار نہ ہو تو عالم میں کسی شے کا وجود نہ ہو۔ اسی بنا پر اس نے جنگ کی تعریف کی ہے اور کہا ہے "جنگ ہر شے کی خالق ہے اور ہر شے پر مسلط ہے۔"

تغیر و تبدل کو حقیقی سمجھنے اور اضداد کی پیکار کے یہ تصورات ہیگل کے واسطے سے فلسفۂ جدلی مادیت کے اساسی افکار بن چکے ہیں۔ اس کی تفصیل بعد میں آئے گی۔ ہیریقلیتس کا ایک اور اہم عقیدہ یہ تھا کہ واقعات ہی کائنات کے اساسی اصول ہیں اور ہر واقعہ گریزاں اور وقتی ہوتا ہے۔ بقول برٹرنڈ رسل جدید طبیعیات نے ہیریقلیتس کے اس خیال کی تصدیق کی ہے۔ ہیریقلیتس حریت فکر اور آزادئ رائے

کا علم بردار تھا۔ اس کا قول ہے:

"عوام کو اپنے قوانین کی حفاظت کے لیے اتنی ہی تن دہی سے لڑنا چاہیے جتنا کہ شہر پناہ کی حفاظت کے لیے۔"

اس کی نفسیاتی بصیرت کا اندازہ اس قول سے ہوتا ہے:

"انسان کا کردار ہی اس کا مقدر ہے۔"

اس فکر انگیز مقولے پر جتنا غور کیا جائے اس کی صداقت کے اتنے ہی زیادہ عجیب و غریب پہلو منکشف ہوتے ہیں۔ زینوفینس نے جسے الیاطی فلسفے کا بانی کہا جاتا ہے دیوتاؤں کے تصور کی تردید کی اور کہا کہ خدا انسانی اوصاف سے عاری ہے۔ وہ خدا اور عالم کو ایک ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے "عالم ہی خدا ہے۔" یہ تصور وحدت وجود کا ہے جسے الیاطی فلسفے کا اصل اصول سمجھا جاتا ہے۔

ایمپے دکلیس (۴۳۵ - ۴۹۵ ق-م) نے عناصرِ اربعہ کا نظریہ پیش کیا۔ اس نے طالیس، اناکسی مینس، ہیریقلیتس اور زینوفینس کے نظریات کا امتزاج پیش کیا اور کہا کہ عالم آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے بنا ہے۔ وہ مادے کو ازلی و ابدی اور غیر مخلوق مانتا ہے۔ عناصرِ اربعہ کی ترکیب بعد میں وضع کی گئی تھی۔ ایمپے دکلیس انہیں "اصولِ اول" کہتا تھا۔ ایمپے دکلیس کا عقیدہ ہے کہ انہی چار عناصر کی ترکیب و انتشار سے اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں اور فنا پذیر ہوتی ہیں۔ اس کے خیال میں محبت اور نفرت یا تو افق و انتشار کے باعث اشیاء میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ وہ قلماء یونان کی طرح زمانے کی گردش کو دولابی مانتا ہے اور کہتا ہے کہ عالم کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ کوئی انجام ہوگا۔ وہ فیثاغورس کی طرح تناسخ ارواح کا بھی قائل ہے۔ اس کے خیال میں انسانی روحیں چولا بدل بدل کر حیوانات اور درختوں کے قالب میں چلی جاتی ہیں۔ اس نے سورج گرہن اور چاند گرہن کی علمی توجیہہ کی اور کہا کہ چاند سورج کی منعکس روشنی سے دمکتا ہے اور سورج گرہن چاند کے درمیان میں حائل ہونے سے لگتا ہے۔

اس عہد کے ایک اور مشہور فلسفی اناکسا غورث نے کہا کہ ایک آفاقی ذہن جسے وہ "نوس" کا نام دیتا تھا کائنات میں حرکت پیدا کرتا ہے۔ ارسطو کے خیال میں یہ "نوس" غیر مادی ہے۔ زیلر اور اردمان اس سے اتفاق کرتے ہیں لیکن گروٹ اور برنٹ کہتے ہیں کہ یہ "نوس" مادی اور طبیعی قوت ہے۔ آئونی فلاسفہ کی مادیت کی روایت جس کا آغاز طالیس سے ہوا تھا لیوکپس اور دیما قریطس کے فلسفے میں نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ ان فلاسفہ نے ایک یا متعدد دیوتاؤں کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ ان عقاید نے انسان پر دہشت طاری کر رکھی ہے۔ دیما قریطس ابتدائی دور کے طبیعی فلاسفہ کی طرح عقلیت پسند ہے اور کہتا ہے کہ روح اور عقل ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں بلکہ ایک ہی شے کے دو نام ہیں۔ اسی طرح اس نے روح کے وجود اور حیات بعد موت کے تصور سے انکار کیا۔ تکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے اس نے کہا کہ کائنات سراسر مادی ہے۔ اس کے خیال میں مادی

حقیقتیں دو ہیں ایٹم (عربوں نے اس کا ترجمہ اجزائے لایتجزّی کیا یعنی ایسے اجزاء جن کی مزید تقسیم ممکن نہ ہو سکے) اور خلائے مکانی۔ وہ کہتا ہے کہ عالم میں کہیں بھی کسی ماورائی ذہن یا عقل کا وجود نہیں ہے۔ تمام فطری مظاہر پر اندھے میکانکی قوانین متصرف ہیں۔ دیماقریطس پورا پورا مادیت پسند ہے۔ اس کے خیال میں انسان بھی اسی طرح ایٹموں سے مرکب ہے جیسے کہ کوئی درخت یا کوئی ستارہ یا کوئی بھی دوسری شے ایٹموں سے بنی ہے۔ انسانی روح بھی ایٹموں سے مرکب ہے جنہیں انسان سانس کے ساتھ باہر نکالتا اور اندر کھینچتا رہتا ہے۔ جب یہ عمل ختم ہو جاتا ہے تو انسان کی موت واقع ہو جاتی ہے اور روح کے ایٹم منتشر ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فکر ایک طبیعی فعل ہے اور کائنات میں کسی قسم کا کوئی مقصد یا غایت نہیں ہے۔ اس میں صرف ایٹم ہیں جو میکانکی قوانین کے تحت مرکب یا منتشر ہوتے ہیں۔ لاک کی طرح دیماقریطس کا بھی یہ خیال ہے کہ گرمی، ذائقہ، رنگ وغیرہ کسی شے میں نہیں ہوتے بلکہ خود ہمارے حسی اعضاء کے باعث موجود ہیں۔ اشیاء میں حجم، صلابت اور وزن ہوتا ہے۔

دیماقریطس مذہب کا مخالف تھا اور مسرت کے حصول کو زندگی کا واحد مقصد سمجھتا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ مسرت میانہ روی اور تہذیب نفس سے میسر آتی ہے۔ وہ جذباتی ہیجان اور جوش و خروش کو ناپسند کرتا تھا اور عورت کو بھی اسی لیے حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا کہ اس کے جذبات اس کے شعور پر غالب ہوتے ہیں۔ اس کا قول ہے:

"مسرت خارجی اسباب اور ساز و سامان سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس کا سرچشمہ خود انسان کے اپنے بطون میں ہے۔"

سیاسیات میں وہ جمہوریت اور مساوات کا قائل تھا۔ کہتا ہے:

"ایک دانشمند اور نیک شخص کے لیے تمام دنیا اس کا مادر وطن ہے۔"

دیماقریطس فلاسفۂ یونان کے اس طبقے کا آخری فرد تھا جس نے مردانہ وار عالم کی کنہ کو سمجھنے کی کوشش کی اور جو رفعت تخیل اور قوت فکر دونوں سے بہرہ ور تھا اور مہم جوئی اور تجسس کے جذبے سے سرشار تھا۔ یہ فلاسفہ ہر شے میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔ شہاب ثاقب، سورج گرہن، مچھلیاں، گرد باد۔ مذہب اور اخلاق وغیرہ پر یکساں انہماک سے غور و فکر کرتے تھے۔ زندگی سے متعلق ان کا نقطۂ نظر رجائی تھا۔ ان کے بعد فلاسفۂ یونان تنزل فکر کے شکار ہو گئے۔ سوفسطائیوں کے ساتھ تشکک کا دور دورہ ہوا پھر بقراط نے اپنی تمام تر جستجو کو انسان اور اخلاقیات تک محدود کر دیا۔ افلاطون نے عالم حواس کو رد کر کے خالص بسیط افکار کی اپنی دنیا الگ تعمیر کی۔ ارسطو نے مقصد اور غایت کو سائنس کا اساسی اصول قرار دے کر علمی تحقیق کو ضرر پہنچایا۔ افلاطون اور ارسطو بلاشبہ عظیم فلاسفہ تھے لیکن ان کے نظریات کی مقبولیت سے سائنس کی ترقی رک گئی۔ صدیوں تک فکری جمود کی کیفیت مغرب پر طاری رہی۔ احیاء العلوم کے دور میں ان فلاسفہ کا ذہنی تسلط ٹوٹا

اور مغرب میں اس آزادانہ اور بے باک تفکر اور سائنٹفک نقطۂ نظر کا آغاز ہوا جو سوفسطائیوں سے پہلے کے یونانی فلاسفہ کا طرّۂ امتیاز تھا ۔ بہرصورت ماقبل سقراط فلاسفۂ مادیت نے جو اصول مرتب کیے تھے وہ بعد کے مادیت پسندوں نے اپنائے اور ان کی مزید تشریح کی ۔

یہ اصول درج ذیل ہیں :

(۱) مادہ وہ ہے جو مکان میں پھیلا ہوا ہے ۔

(۲) مادہ ازلی اور غیر فانی ہے ۔

(۳) مادے میں حرکت کی صلاحیت موجود ہے ۔

(۴) تمام حرکت مقررہ قوانین کے تحت ہو رہی ہے ۔

(۵) شعور اور ذہن بھی دوسری اشیاء کی طرح ایٹموں سے مرکب ہیں ۔

(۶) فطرت (نیچر) میں کوئی واردات بغیر سبب کے نہیں ہوتی ۔

(۷) عالم میں کوئی ذہن یا شعور کارفرما نہیں ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اس پر کوئی یزدانی قوت متصرّف نہیں ہے ۔

(۸) عالم میں کوئی مقصد و غایت نہیں ہے ۔

سقراط سے پہلے کے فلاسفہ نے کائنات کے مشاہدے اور آفاقی مسائل کی تحقیق پر زور دیا تھا ۔ سوفسطائیوں نے انسان اور اس کے مسائل کو تحقیقِ علمی کا موضوع قرار دیا سقراط نے سوفسطائیوں کے تشکک کے خلاف کمرِ ہمت باندھی تھی ۔ وہ بڑی حد تک اپنی کوشش میں کامیاب بھی ہو گیا لیکن ایک پہلو سے وہ خود بھی سوفسطائی تھا ۔ یعنی اس نے بھی انہی کی طرح انسان اور اخلاقیات کو موضوعِ فکر قرار دیا ۔ افلاطون اور ارسطو نے اس کی پیروی کی ۔ نتیجۃً علم ہیئت کو پس پشت ڈال دیا گیا اور انہی علوم کی تدوین عمل میں آئی جن کا تعلق براہ راست ذاتِ انسانی سے تھا ۔ چنانچہ افلاطون اور ارسطو نے سیاسیات ، منطق ، خطابت ، جمالیات کے علوم مرتب کیے ان کی مابعد الطبیعیات بھی جس کا مقصد حقیقتِ اولیٰ کی تلاش تھا منطقی اصولوں ہی پر مدوّن کی گئی ۔ اس کے ساتھ سائنس میں مشاہدے اور تجربے سے کام لینے کی بجائے اسے منطق کے تحت کر دیا گیا ۔ لارڈ برٹرنڈرسل[1] نے اس دور کے یونانیوں کے متعلق کہا ہے کہ ان کا ذہن و فکر قیاسی تھا ۔ استقرائی نہیں تھا ۔ افلاطون نے عالمِ مادی کو غیر حقیقی قرار دیا اس لیے مشاہدۂ عالم سے قطع نظر کر لی گئی ۔ ارسطو نے ہئیت اور مادے کی دوئی میں ایک حد تک قدماء کی مادیت پسندی کو برقرار رکھا اور کہا کہ ہئیت اور مادہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے لیکن وہ بھی اپنے استاد کی طرح امثال ہی کو حقیقی سمجھتا تھا ۔ اس کی حقیقت پسندی نے اسے مشاہدے پر بھی آمادہ کیا جس سے اس نے علم الحیوان میں کام لیا ارسطو کے بعد یونانی ریاستوں کے سیاسی تنزل کی رفتار تیزتر ہو گئی ۔ سیاسی تنزّل ہمیشہ ذہنی ،

---

(۱) تاریخ فلسفۂ مغرب ۔

اخلاق اور معاشرتی تنزل کا پیش خیمہ ہوا کرتا ہے چنانچہ ارسطو کے بعد آنے والے فلاسفہ کی لذتیت، کلبیت اور قنوطیت میں اس ہمہ گیر زوال پذیری کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ رومیوں کی بڑھتی ہوئی عسکری طاقت نے یونانی ریاستوں کی آزادی کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے بعد بھی بلاشبہ صدیوں تک افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مدرسوں میں فلسفے کی درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن حریت فکر کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ ان کے متبعین منطقی موشگافیوں اور اشراق کی بھول بھلیوں میں گم ہو گئے۔

رومی نظم مملکت اور فوج کشی کا سلیقہ رکھتے تھے لیکن علوم و فنون سے انہیں واجبی ہی سی دلچسپی تھی۔ ان کے مدارس میں فلسفے کی جو تعلیم دی جاتی تھی وہ بھی یونانی غلاموں کے سپرد تھی۔ یونانی فلسفے کے دو مکاتب نے رومیوں کو متاثر کیا۔ لذتیت اور کلبیت، لذتیت نے اپیکورس کو متاثر کیا اور کلبیت کو رواقیئین نے اپنا کر اس کے تصورات میں توسیع کی۔ رفتہ رفتہ رواقیت رومتہ الکبریٰ کے خرد پسند طبقے کا محبوب فلسفہ بن گئی۔

رواقیت کا بانی زینو قبرص کا رہنے والا فنسیقی تھا۔ وہ ایک منقش طاق کے نیچے بیٹھ کر درس دیا کرتا تھا اس لیے اس کے فلسفے کا نام ہی رواقیت پڑ گیا۔ رواقیت دراصل ایک نظام اخلاق ہے۔ رواقیئین کی مادیت پسندی ان کی طبیعیات کا حاصل ہے۔ ان کی طبیعیات کا اصل اصول یہ تھا کہ کوئی غیر مادی شے موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ ان کے خیال میں علم صرف جسمانی حواس سے حاصل ہو سکتا ہے اس لیے حقیقت وہی ہے جسے حواس جان سکیں۔ یہ حقیقت مادہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ روح اور خدا بھی مادی ہیں۔ اس مادیت پر انہوں نے وحدت وجود کا پیوند لگایا اور کہا کہ خدا روح عالم ہے اور مادی عالم خدا کا جسم ہے روح عالم کو وہ ہیریقلیتس کی طرح آتشی سمجھتے تھے۔ انسانی روح کو بھی آتشی جانتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ بھی یزدانی آتش ہی کا حصہ ہے۔ جس طرح روح جسم میں سرایت کیے ہوئے ہے اسی طرح آفاقی آتش یا خدا کائنات میں طاری و ساری ہے۔ وہ خدا کو عقل مطلق بھی کہتے تھے لیکن روح کی طرح اس عقل کو بھی مادی سمجھتے تھے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات میں ہر کہیں تناسب و توافق موجود ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ خدا عقل مطلق ہے اور یہ عقل آفاقی قانون ہے اس لیے عالم پر آفاقی قانون متصرف ہے۔ تمام کائنات سلسلۂ سبب و مسبب میں جکڑی ہوئی ہے اور انسان مجبور محض ہے۔ وہ زمانے کی گردش کو دو لابی اور وقت کو غیر حقیقی مانتے تھے۔ ان کے وحدت وجود کے تصور میں قدماء کا یہ عقیدہ کارفرما تھا کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی ظاہر ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی تو اس بات سے انکار کرنا پڑے گا کہ کائنات کو کسی شخصی خدا نے بنایا ہے یا خدا کے علاوہ کسی اور مخلوق کا وجود بھی ممکن ہو سکتا ہے اس لیے ساری کائنات کو ہی خدا کہنا پڑے گا۔ یہ نظریہ رواحی

مذہب کے عقیدۂ ذات باری کے منافی ہے ۔ اسی لیے شوپنہائر نے کہا ہے کہ "وحدت وجود شائستہ قسم کا الحاد ہے ۔" کیوں کہ اس سے شخصی خالق کا انکار لازم آتا ہے ۔ اخلاق میں رواقیئین ضبطِ نفس پر زور دیتے تھے ۔ اُن کا خیال تھا کہ انسان اپنے جذبات پر عقل و خرد کا محکم تصرف قائم کرکے ہی انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے ۔ شہنشاہ مارکس آریلیس سینیکا اور ایپک ٹیٹس کے اقوال میں رواقیئین کے اخلاق و کردار کے بہترین نمونے ملتے ہیں ۔

رواقیئین تمام کائنات کو خدا مانتے تھے بہرحال لفظ خدا کے استعمال سے اُن کا ربط و تعلق کچھ نہ کچھ مذہب سے باقی و برقرار رہتا تھا ۔ ایپکورس اور لکریشیس نے اس برائے نام رابطے کو بھی خاتمہ کر دیا ۔ ایپکورس نے حظ و مسرّت کا فلسفہ پیش کیا ۔ اس کے خیال میں فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو توہمات اور خنشات سے نجات دلائی جائے ۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتا اور دوسری مافوق الفطرت ہستیاں انسانی دہشت کی پیداوار ہیں ۔ دہشت اور تشویش نے انسانی مسرت کا خاتمہ کر دیا ہے ۔ اس نے کہا " دہشت کو دل سے نکال پھینکو اور تمہیں مسرت مل جائے گی " ۔ دہشت سے نجات پانے کے لیے اس نے کہا کہ عالمِ مادی سراسر میکانکی ہے جس میں قدرتی اسباب کی کار فرمائی ہے ۔ اس کی طبیعیات دیما قریطس سے ماخوذ ہے لیکن اس میں اُس نے بقدر ضرورت کچھ تصرّف بھی کیا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء ایٹموں سے بنی ہیں ۔ یہ ایٹم صورت اور وزن میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں البتہ ان کی نوعیت اصلاً ایک ہی ہے ۔ ایٹم ازل سے خلائے مکانی میں گر رہے ہیں ۔ انہیں قدر و اختیار حاصل ہے اس لیے یہ عموداً نہیں گرتے بلکہ ادھر اُدھر لڑھک جاتے ہیں اور آپس میں متصادم بھی ہوتے ہیں ۔ یہ قدر و اختیار ایپکورس کی اپنی اختراع ہے ۔ دیما قریطس کے نظریے میں اس کا کوئی کھوج نہیں ملتا ۔ ایپکورس نے ایٹموں میں وزن کا اضافہ اپنی طرف سے کیا ہے ۔ ایٹموں کو قدر و اختیار عطا کرنے سے ایپکورس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کو بھی فاعلِ مختار تسلیم کیا جائے کیونکہ جب ایٹم کی حرکت آزادانہ ہوگی تو انسان کو بھی جبریّت سے آزاد سمجھنا پڑے گا ۔ دیما قریطس کی پیروی میں ایپکورس بھی کہتا ہے کہ روح ایٹموں سے مرکب ہے جو موت کے بعد بکھر جاتے ہیں لہذا حیات بعد موت کا خیال محض اہلِ مذہب کا واہمہ ہے ۔ ایپکورس کے خیال میں حیات بعد موت سے انکار کیا جائے تو انسان کو موت کی دہشت سے نجات مل جاتی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ موت کو بُرا مت کہو ۔ یہ برائی نہیں ہے نہ اس سے خوف کھانا قرینِ دانش ہے کیوں کہ اس کے الفاظ میں " جب موت ہو تم نہیں ہوتے اور جب تم ہو موت نہیں ہوتی " ۔ موت کرب ناک نہیں ہوتی اس لیے اس سے ڈرنا حماقت ہے ۔ اس کے خیال میں دیوتاؤں کے خوف اور حیات بعد موت کے عقیدے سے نجات پا کر ہی انسان سکون اور مسرت کی زندگی بسر کر سکتا ہے ۔ حیات بعد موت کا ذکر کرتے ہوئے اس نے کہا تھا " ایک احمق جو اس دنیا سے کماحقہ بہرہ اندوز نہیں ہو سکتا وہ آخرت سے کیا حاصل

کریے گا ۔" اپیکورس نے اخلاق میں میانہ روی کی دعوت دی ہے ۔
اس زمانے کا دوسرا مشہور مادیت پسند لکریشیس ہے جس کی فسفیانہ نظم "اشیاء کی ماہیت پر" مشہور ہے ۔ یہ نظم صدیوں تک گوشہ گمنامی میں پڑی رہی ۱۴۱۸ء میں پوگیو نے اسے کہیں سے ڈھونڈ نکالا اور شائع کر دیا ۔ والٹیر نے اس نظم کو غیر فانی قرار دیا ہے ۔ اس میں لکریشیس نے تفصیل سے اپنے عقاید بیان کیے ہیں ۔ اپیکورس کی طرح وہ بھی مذہب کو دہشت ۔ غم زدگی اور ظلم و تشدد کا سرچشمہ خیال کرتا ہے ۔ ایک جگہ کہتا ہے "مذہب نے انسان سے بڑی بڑی سفا کیوں کا ارتکاب کرایا ہے ۔" جو لوگ فلسفہ و دانش کی تحصیل کی بجائے مذہبی رسوم کی ادائیگی کو ضروری سمجھتے ہیں انہیں مخاطب کرکے کہتا ہے :

"بدبختو! مذہب نے تمہیں کیسے کیسے چرکے لگائے ہیں ۔ ہمارے بچوں پر کیسے کیسے ظلم کرائے ہیں ۔ نیکی یہ نہیں ہے کہ تم پتھر کی قربان گاہوں پر سر جھکاؤ یا سجدے کرو ۔ نیکی مذبحوں پر قربانی کا خون چھڑکنے میں بھی نہیں ہے بلکہ آسودہ اور مطمئن ذہن سے نیکی حاصل ہوتی ہے ۔"

لکریشیس کا عقیدہ ہے کہ کائنات مادی سے ماوراء کوئی ہستی نہیں ہے کوئی قانون نہیں ہے ۔ کائنات کے سب قوانین خود اس کے بطون میں موجود ہیں جسے خدا کہا جاتا ہے وہ آفاقی قانون ہی کا دوسرا نام ہے ۔ سچی عبادت یہ ہے کہ اس قانون کو ذہن نشین کر لیا جائے ۔ انسان کی دہشت اور غم ناکی فطرت کے قوانین کو سمجھ لینے سے دور ہو جاتی ہے ۔ زندگی چند دن کی فرصت کا نام ہے اور حیات بعد موت محض ایک افسانہ ہے ۔ اس دنیا میں جہالت، جذباتی جنون، حرص اور جنگ و جدال سے جو دکھ درد ہوتا ہے وہی جہنم ہے ۔ دانشمندوں کے لیے یہی دنیا بہشت بن جاتی ہے ۔ مرنے والے دانش کی مشعل زندوں کے ہاتھوں میں دے کر آگے بڑھ جاتے ہیں ۔ لکریشیس کی اس نظم میں دیما قریطس کی مادیت اور اپیکورس کی اخلاقیات کا امتزاج عمل میں آیا ہے ۔

جب شمال مشرق کی وحشی اقوام گال، وینڈل، گاتھوں اور ہنوں کی بے پناہ یورش سے رومیوں کی قبائے سطوت تار تار ہو گئی تو رومتہ الکبریٰ کی شان و شوکت بازنطین میں محدود ہو کر رہ گئی ۔ شہنشاہ قسطنطین نے عیسائی مذہب کی اشاعت بزور شمشیر کی اور وقت کے گزرنے کے ساتھ مغربی اقوام پر ہر کہیں کلیسائے روم کا تسلط قائم ہو گیا ۔ اس انقلاب کا ذکر کرتے ہوئے گبن اپنی کتاب "زوال و ہبوط رومہ" میں لکھتا ہے عیسائیت کی ہمہ گیر اشاعت سے مغرب پر عہد جاہلیت کی تاریکیاں چھا گئیں ۔ کم و بیش آٹھ صدیوں تک ان تاریکیوں کے کہرے ہر کہیں محیط رہے ۔ مغرب کی وحشی اقوام نے شارلیمان کی کوششوں سے عیسائیت قبول تو کر لی تھی لیکن اس سے ان کی خلقی وحشت و بربریت پر کوئی صالح اثر نہیں پڑا ۔ علم کی تحصیل راہبوں اور پادریوں تک محدود رہی ۔ یہ لوگ بھی تحقیق علمی کی بجائے اولیاء و اصفیاء کے فسانہ ہائے کرامات قلمبند کرنے میں مصروف رہتے تھے ۔ جو شخص علم و فنون

میں دستگاہ پیدا کرتا اسے طنزاً جادوگر کہتے تھے - ارباب کلیسا عام طور سے جن بحثوں میں حصہ لیتے تھے ان کے موضوعات کچھ اس نوع کے ہوتے تھے کہ جناب آدم کی ناف تھی کہ نہیں تھی یا سوئی کی نوک پر کتنے فرشتے کھڑے ہو سکتے ہیں - ان تاریک صدیوں میں مسلمانوں نے ہسپانیہ ' صقلیہ ' بغداد اور دمشق میں علم کی شمع روشن کر رکھی تھی - انہوں نے فلاسفہ یونان کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کر لیں اور وہ علم المناظر ' علم الکیمیا ' الجبر و المقابلہ وغیرہ میں قابل قدر تحقیقی کام کر رہے تھے - ازمنہ تاریک کے اواخر میں مسلمانوں کے اکابر فلاسفہ و اطباء الرازی ' ابن سینا اور ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے یہودیوں کی وساطت سے مغربی ممالک میں پہنچے تو اہل مغرب کے ذہن و قلب میں ہلچل مچ گئی - اس کے ساتھ قسطنطنیہ سے یونانی زبان کے علماء ترکوں کے حملوں سے دہشت زدہ ہو کر اطالیہ پہنچے جہاں انہوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہالت کی تاریکی کا دبیز پردہ چاک ہوا اور مغربی ممالک نشاۃ الثانیہ اور احیاء العلوم کی روشنی سے منور ہو گئے - اطالیہ اور پیرس کی دانش گاہوں میں ابن رشدی علماء نے کلیسائے روم کی شدید مخالفت کے باوجود ابن رشد کے اس عقیدے کی اشاعت کی کہ صداقت دو گونہ ہے - مذہب کی صداقت اور فلسفے کی صداقت - کلیسائے روم کے علماء فلسفے کی صداقت کے قائل نہیں تھے اور فلسفے کو مذہب کی ادنیٰ کنیز سمجھتے تھے - ولی انسلم کا مشہور قول ہے :

"میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر سمجھتا ہوں - پہلے سمجھ کر عقیدہ اختیار نہیں کرتا"

اس نقطۂ نظر اور نظریۂ علم نے تحقیق کے سوتے خشک کر دیے - کلیسائے روم کے ہاں فلسفے اور سائنس کا اگر کوئی مصرف تھا تو وہ محض یہی تھا کہ ان کے اصولوں سے مذہب کے فوق الفطرت عناصر کا اثبات کیا جائے - اور نصوص کو توڑ مروڑ کر ایسی تاویلیں کی جائیں جن سے اہل مذہب کے شکوک و شبہات رفع ہو جائیں - کسی فلسفی یا سائنس دان کو اس بات کا حق نہیں پہنچتا تھا کہ کسی ایسے علمی نظریے کی اشاعت کرے جو مسلمہ مذہبی عقائد کے منافی ہو - اس قسم کی جسارت کی سزا موت تھی - برونو کو آگ میں جلایا گیا - گلیلیو کو گرفتار کر لیا گیا اور وہ موت کی سزا سے بال بال بچا - کوپر نیکس کو اپنی کتاب اپنی زندگی میں شائع کرنے کی جرأت نہ ہوئی - کلیسائی احتساب آزادی فکر کو کچلنے کا ایک مہیب آلہ تھا - سینکڑوں اہل علم کو پابند سلاسل کیا گیا لیکن جب انسان کا آزادی رائے یا اظہار رائے کا جذبہ بیدار ہو جائے تو اسے کچلا نہیں جا سکتا - ابن رشدیوں کے نظریۂ صداقت دو گونہ کی اشاعت نے علم کلام اور مذہبی تحکم کا طلسم توڑ دیا اور اہل فکر مذہبی عقائد سے ہٹ کر آزادانہ فلسفیانہ مسائل پر غور کرنے لگے - یاد رہے کہ اسی زمانے میں اسائیت[1] اور حقیقت پسندی[2] کی نزاع نے بھی لوگوں کے دلوں میں

---

(۱) Nominalism - (۲) Realism اس حقیقت پسندی کا مطلب ہے افلاطون کے امثال (ideas) کو حقیقی سمجھنا -

سخت ہیجان پیدا کر رکھا تھا۔ اسمائی کہتے تھے کہ امثال (افلاطون کے امثال کو، منطقی اصطلاح میں Universal بھی کہا جاتا تھا) اشیا کے محض اسم یا نام ہیں اور حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ افلاطون کے پیرو کہتے تھے کہ امثال حقیقی ہیں۔ اس نزاع کی اصل یہ سوال تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کا ادراک ہم حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جو ہمارے ذہن و عقل میں موجود ہے۔ تمام عیسائی متکلمین اینے لارڈ۔ طامس اکوئناس وغیرہ حقیقت پسند تھے۔ ان کے برعکس روسکے لن اور اس کے پیرو ولیم آکم اسمائی تھے۔ ولیم آکم نے کہا کہ حقیقی عالم وہی ہے جسے ہم اپنے حواس خمسہ سے معلوم کرتے ہیں امثال محض بسیط افکار ہیں جن کا وجود انسانی ذہن کے خارج میں کہیں نہیں ہے۔ یہی اسمائیت جدید سائنس کا سنگ بنیاد بن گئی۔ کلیسائے روم آج تک افلاطون کے نظریہ حقیقت امثال سے اپنے مذہبی عقائد کی توثیق و تائید کا کام لے رہا ہے۔ افلاطون کا یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم اشیاء سے علیحدہ ہے اس مسیحی عقیدے کے عین موافق ہے کہ خدا نے عالم کو عدم محض سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماوراء ہی رہا۔ بہر حال فتح بالآخر ولیم آکم کی اسمائیت ہی کی ہوئی۔ سائنس کی روز افزوں ترقی اور اشاعت اور کوپرنیکس گلیلیو۔ کپلر اور نیوٹن کے انقلاب پرور انکشافات سے کلیسائے روم کا ذہنی احتساب شکست و ریخت ہو گیا۔ ولیم آکم کے پیروؤں نے علم کلام کا خاتمہ کر دیا اور اپنا یہ حق تسلیم کرا لیا کہ مسائل علمی پر انسانی ذہن و فکر کو آزادانہ غور و فکر کا حق پہنچتا ہے۔ اس کے ساتھ مغرب نے جدید دور میں قدم رکھا۔

قدیم یونانی سائنس کی رو سے کائنات گویا ایک گڑیا کا گھر تھی۔ اس کا مرکز زمین تھی جس کے گرد سات آسمان تہہ در تہہ محیط تھے جیسے پیاز کے چھلکے ایک دوسرے پر منڈھے ہوتے ہیں۔ چاند اور سورج سے اوپر کی کائنات میں تغیر و تبدل کو تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ سیارے ذی حیات سمجھے جاتے تھے۔ افلاطون اور ارسطو بھی انہیں دیوتا مانتے تھے۔ فیثا غورس کے پیروؤں نے اور خاص طور سے ارسطارکس نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ آفتاب مرکز ہے اور زمین دوسرے سیاروں کی طرح ان کے گرد گھومتی ہے۔ لیکن ارسطو نے اسے رد کر دیا تھا۔ کوپرنیکس نے تحقیق سے ثابت کیا کہ زمین ایک سیارہ ہے جو آفتاب کے گرد گھومتا ہے۔ ۱۶۰۸ء میں ایک ولندیز لپرشے نے دوربین ایجاد کی۔ گلیلیو نے علم ہیئت میں اس سے بڑا کام لیا۔ اجرام سماوی کا مشاہدہ کرتے ہوئے اس نے مشتری کے چاند دیکھے اور پادریوں سے کہا آؤ میں دوربین میں سے تمہیں یہ چاند دکھاؤں۔ انہوں نے دوربین میں سے دیکھنے سے انکار کر دیا اور کہا تم جھوٹ کہتے ہو ہماری کتابوں میں ان کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ نشاۃ الثانیہ کی صدیوں میں انسان نے ہزاروں برسوں کی ذہنی غلامی سے نجات پائی۔ گلیلیو نے تھرمامیٹر اور اس کے ایک شاگرد نے بیرومیٹر ایجاد کیا۔ گورک نے ہوائی پمپ اختراع کیا۔ اسی صدی میں گھڑیوں کو نئی شکل دی گئی۔ کپلر نے ریاضیات سے کوپرنیکس کے نظریے کا اثبات کیا اور

وہ راستہ دکھایا جس پر چل کر بعد میں نیوٹن نے کشش ثقل کا قانون دریافت کیا تھا۔ نیوٹن مشاہدے اور تجربے کا بہت بڑا حامی تھا اور کہا کرتا تھا:

"اے طبیعیات! مجھے مابعد الطبیعیات سے بچانا"۔

کپلر نے سیاروں کی گردش کے قوانین دریافت کر کے بنی نوع انسان کے سوچنے کے انداز بدل دیے۔ سترھویں صدی کے انکشافات نے سائنس کو ہر کہیں پھیلا دیا۔ گلبرٹ نے مقناطیس پر اپنا معرکہ آراء مقالہ لکھا۔ ہاروے نے خون کے دوران کا راز معلوم کیا۔ لیون ہاک نے پروٹو زوا اور بیکٹیریا دریافت کیے۔ ڈیکارٹ لائب نٹس اور نیوٹن نے جیومیٹری میں انقلاب پرور اصول دریافت کیے جن سے اعلیٰ ریاضیات کے مطالعے کی راہیں کھل گئیں۔

کوپرنیکس۔ گلیلیو۔ کپلر اور نیوٹن جدید سائنس کے بانی ہیں۔ ان کے انکشافات نے کائنات سے متعلق انسانی نقطۂ نظر کو یکسر بدل دیا۔ جادو اور توہم کا طلسم ٹوٹ گیا۔ یہ سائنس دان اہل مذہب تھے لیکن ان کے نظریات نے مذہب کے مسلمہ عقاید سے اختلاف کیا۔ سائنس کی اس ترقی نے کائنات میں انسان کے مقام کو بھی خاصا متاثر کیا۔ از منۂ تاریک میں کرۂ ارض کو کائنات کا مرکز مانا جاتا تھا اور یہ خیال راسخ ہو چکا تھا کہ کائنات انسان ہی کے لیے بنائی گئی ہے۔ نیوٹن کی ہیئت میں کرۂ ارض کائنات کا ایک ننھا منا سا حصہ ہے جو ایک معمولی ستارے (آفتاب) کا ایک حقیر سا سیارہ ہے۔ اس سے انسان کی انا کو سخت دھچکا لگا۔ جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے رومانیوں اور مثالیت پسندوں نے انسان کا یہ کھویا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی تھی۔

جدید سائنس نے فلسفے پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے اور بیکن۔ ہابس اور ڈیکارٹ نے فلسفے کو سائنس کی بہم پہنچائی ہوئی نئی بنیادوں پر از سر نو تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ فرانسس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶ء) نے فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا۔ بیکن استقرا کا بانی اور سائنٹفک طرز تحقیق کا مداح تھا۔ اس کا نقطہ نظر خالصتاً تحقیقی اور علمی تھا اس نے سائنس کی مدد سے فطرت کی قوتوں کو مسخر کرنے کی دعوت دی۔ اس نے اس بات پر خاص طور سے زور دیا کہ فلسفے کو علم کلام کے تصرف سے نجات دلائی جائے۔ وہ مذہب کو الہام پر مبنی سمجھتا تھا اور کہتا تھا کہ فلسفے کی بنیاد عقلی استدلال پر رکھنا ضروری ہے۔ اس نے ارسطو کے قیاس کی سخت مخالفت کی اور شخصی مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لانے کی دعوت دی۔ اس نے ارسطو پر سخت نقد لکھا اور کہا کہ ارسطو نے سائنس میں مقصد ور غایت کو داخل کر کے سائنس کو سخت نقصان پہنچایا تھا۔ چنانچہ اس نے کہا کہ مقصدیت کو سائنس میں سے خارج کر دیا جائے۔ وہ کہتا تھا کہ فکر و تجسس کو کسی علت غائی کا پابند نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ سائنس کے لیے ضروری ہے کہ اس کا مواد خالص مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہو۔ فلسفے میں اس کا "بتوں کا تصور" مشہور ہے۔ اس نے فکر و نظر کی بری عادتوں کو بتوں کا نام

دیا ہے اور انہیں توڑنے کی دعوت دی ہے۔ ان فکری مغالطوں میں (۱) قبیلے کے بت ہیں جن کے تحت انسان فطرت میں ایسا توافق تلاش کرتا ہے جو ممکن ہے اس میں نہ ہو (۲) غار کے بت ذاتی تعصبات ہوتے ہیں جن سے پیچھا چھڑانا ضروری ہے۔ (۳) بازار کے بت جن کا تعلق الفاظ سے ہے جو ہمارے ذہن کو ہر وقت متاثر کرتے رہتے ہیں (۴) تھیٹر کے بت فکر و نظر کے وہ نظام ہیں جو قدماء سے یادگار ہیں مثلاً ارسطو اور متکلمین کے افکار (۵) مکاتب کے بت جو ارسطو کے قیاس جیسے اندھے قوانین پر مشتمل ہیں اور تحقیق علمی میں ذاتی رائے کی جگہ لے لیتے ہیں۔

فرانسس بیکن عبوری دور سے تعلق رکھتا ہے چنانچہ سائنس کا شیدائی ہونے کے باوجود اس نے کوپرنیکس کا نظریہ رد کر دیا تھا۔ مشہور سائنس دان ہاروے کی رائے میں "بیکن لارڈ چانسلر کی طرح فلسفہ لکھتا ہے"۔ بیکن کا سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کی منطق قیاسی کے بجائے استقراء پر زور دیا اور اس طرح سائنس کے طرز تحقیق کو بیش از بیش تقویت دی۔

طامس ہابس (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ع) کے ساتھ فلسفہ ایک نئے دور میں داخل ہوا تھا اس نے فلسفے کو جدید سائنس کی روشنی میں از سر نو مدوّن کرنے کی کوشش کی۔ اس نے مکمل مادّیت کا ابلاغ کیا۔ اس کے خیال میں کائنات کی ہر شے انسان سمیت مادّی ہے اور حرکت کر رہی ہے۔ وہ حسّیات کے سوا کسی چیز کو علم کا ماخذ تسلیم نہیں کرتا اور حسّیات کو بھی حرکت ہی کی صورتیں مانتا ہے۔ اس کے خیال میں فکر محض ترقی یافتہ حسّیات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس کے ہاں حقیقت مادی ہے اور ذہن مادۂ متحرک ہے۔ ہابس گلیلیو سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ ایک ریاضی دان ہونے کی حیثیت سے وہ فلسفے میں بھی ریاضیات کے اصولوں کو رواج دینے کا حامی تھا اور جیومیٹری کو "کامل سائنس" کہا کرتا تھا اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ ہمارے خواب مستقبل کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتے۔ لکریشیس کی طرح وہ بھی کہتا ہے کہ مذہب غیر مرئی فرضی قوتوں کی دہشت کی پیداوار ہے ایک جگہ لکھتا ہے۔

"غیر مرئی قوّت کا خوف انفرادی صورت میں توہّم ہے اور اجتماعی صورت اختیار کر جائے تو مذہب بن جاتا ہے۔"

مادیّت پسند ہونے کے باعث ہابس قدر و اختیار کا منکر ہے اور جبر مطلق کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی قدر و اختیار کا خیال لغو ہے۔ انسانی ارادے یا خواہش کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان جس بات کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرنے میں وہ آزاد ہے لیکن ارادہ کرنے میں مجبور محض ہے۔ ہابس نے افلاطون کے اس خیال کی بھی تردید کی کہ عقل انسان میں جبلّی اور خلقی ہے۔ اس کے خیال میں عقل پیدائشی نہیں ہوتی مشق اور تجربے سے ترقی کرتی ہے ہابس نے فلاسفۂ یونان اور متکلمین سے اپنا فکری رشتہ کلّی طور پر منقطع کر لیا تھا۔

ڈیکارٹ (۱۶۵۰-۱۵۹۶ع) کو عام طور سے جدید فلسفے کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ پہلا عظیم فلسفی ہے جو جدید طبیعیات اور ہیئت سے متاثر ہوا۔ عجیب بات یہ ہے کہ جدید مادیت پسندی اور مثالیت پسندی کی دونوں روایات اسی سے شروع ہوتی ہیں چنانچہ اس کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں بھی آئے گا اس نے مثالی موضوعیت اور میکانکیت دونوں کی ترجمانی کی ہے۔ ڈیکارٹ نے علوم مروجہ کی تحصیل یسوعیوں کے مدرسے میں کی تھی اس لیے وہ مذہب اور علم کلام کے مقام کو بھی برقرار رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

ڈیکارٹ ریاضیات کا بہت بڑا عالم تھا اور کہتا تھا کہ دنیا کی ہر شے کو میکانکی نقطۂ نظر ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس مقصد کے لیے امثال سے کام لینا عبث ہے۔ اس کا فلسفہ میکانکی ہے وہ کہتا ہے کہ کائنات چند ایسی اشیاء پر مشتمل ہے جنھیں خدا نے بنایا اور ان میں حرکت رکھی۔ یہ اشیاء مقررہ میکانکی قوانین کے تحت حرکت کرتی ہیں۔ وہ مادے اور ذہن کی دوئی کا تصور پیش کرتا ہے جو اس کے فلسفے کا سنگ بنیاد ہے۔ ذہن اور مادے دونوں کو مستقل بالذات مان کر اس نے نیچر کو آزاد چھوڑ دیا ہے اور نیچرل سائنس کی توضیح میکانکی نقطۂ نظر سے کی ہے۔ اس نے مقصد یا غایت اور روحانی و ذہنی خصائص کو اس تشریح سے خارج کر دیا ہے۔ مادے کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اساسی طور پر پھیلاؤ ہے اور ذہن اساسی طور پر پر فکر و شعور ہے۔ ڈیکارٹ نے نیچر سے ذہن کو حذف کر دیا۔ اس طرح طبیعیات ذہن سے آزاد ہوگئی اور اس سے مقصد و غایت کا اخراج تکمیل کو پہنچ گیا۔ ایک عالم ریاضیات کی حیثیت سے وہ فلسفے کو بھی ریاضی کی طرح ایک یقینی علم بنانا چاہتا تھا۔ اس نے کہا کہ کائنات کی ہر شے مقررہ قوانین کے تحت حرکت کرتی ہے اس لیے ان قوانین کو سمجھ کر ہم کائنات کی قوتوں پر قابو پا سکتے ہیں۔ وہ چاہتا ہے کہ سائنس دان ذہن سے قطع نظر کرکے نیچر کا مطالعہ کریں یعنی کائنات میں ذہن کو تلاش نہ کریں۔ اس کے خیال میں سائنس مقاصد یا ذہن و روح کے تصورات کے بغیر صرف میکانکی خطوط پر ترقی کر سکتی ہے اور ان قوانین پر اپنی توجہ مرکوز کر سکتی ہے جن کے تحت اشیاء حرکت کرتی ہیں۔ اس طرح ڈیکارٹ نے جدید سائنس کو ترقی دی اور اس کی اشاعت کو تقویت بخشی۔

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ حیوانات کا جسم ایک خودکار کل کی مانند ہے جس میں ذہن و شعور مطلق نہیں ہے۔ جسمانی لحاظ سے انسان بھی حیوان ہی کی طرح کی ایک کل ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انسان ذہن و شعور کا مالک ہے جو اس کے جسم پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔

وحدت وجود کا مبلغ سپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲ع) ڈیکارٹ کی مادے اور ذہن کی دوئی سے مطمئن نہیں تھا۔ اس نے کہا کہ حقیقت ایک ہے۔ پھیلاؤ اور فکر اسی کی صفات ہیں۔ یہ حقیقت واحد تمام کائنات پر محیط ہے اور اسے خدا کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت خود ہی ہر شے ہے۔ اس سے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ یہ خود

ہی اپنا سبب ہے اور لامحدود ہے۔ سپینوزا کا یہ وجودی نظریہ قدیم الیاطی فلاسفہ اور رواقیئین سے ماخوذ ہے۔

سترھویں صدی کے اکثر سائنس دانوں اور فلاسفہ نے اپنا رشتہ ماضی سے کُلّی طور پر منقطع نہیں کیا تھا۔ نیوٹن، ڈیکارٹ، بیکن وغیرہ اہل مذہب تھے اگرچہ ان کے افکار و نظریات سے مذہبی مسلّمات پر کھیں منہدم ہو رہے تھے، بیکن کا ایک قول اس نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے:

"ہم شریعت خداوندی کی پیروی پر مجبور ہیں اگرچہ ہمارا ارادہ اس سے اِبا کرتا ہے۔ ہم کتاب مقدس پر ایمان لانے پر مجبور ہیں اگرچہ ہماری عقل کو دھچکا لگتا ہے۔"

اٹھارھویں صدی میں سائنس کی ہمہ گیر اشاعت نے اس فکری تحریک کو جنم دیا جسے تاریخ فلسفہ میں خرد افروزی کا نام دیا جاتا ہے۔ ہر طرف عقلیت پسندی کا دور دورہ ہو گیا۔ اس تحریک کا آغاز ہالینڈ اور انگلستان میں ہوا لیکن فرانس میں اس کے اثرات خاص طور سے بڑے گہرے ہوئے۔ انگلستان میں ہیوم اور گبن اس کے نمائندے تھے۔ چارلس دوم نے رائل سوسائٹی کی بنیاد رکھی اور سائنس کی تعلیم آداب مجلس میں شامل ہو گئی۔ فرانس کے مفکرین میں اسے غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی اور روسو کو کہنا پڑا کہ سارے فرانس ہیں صرف میں ہی وہ شخص ہوں جو خدائے واحد پر عقیدہ رکھتا ہے۔ فرانس کے اہل علم نے تمام علوم کو ایک قاموس میں جمع کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اس لیے انہیں قاموسی کہا جاتا ہے۔ فرانس علوم و فنون اور فرہنگ و شائستگی کا مرکز تھا اس لیے قاموسیوں کے افکار نے تمام مغربی ممالک کو متاثر کیا۔ قاموسیوں میں دیدرو منتسکو، بوفے، ہولباخ، کندورسے، کبانے اور لامتری مشہور ہوئے۔ ان سب کا سرخیل والٹیر تھا جس نے بڑی بے رحمی سے اہل مذہب کی ریاکاری، دکان آرائی اور زہد فروشی کے پردے چاک کیے۔ ۱۷۶۷ع میں فریڈرک اعظم شاہ پرشیا نے والٹیر کو لکھا:

"بیل نے جنگ کا آغاز کیا۔ چند انگریزوں نے اس کی پیروی کی۔ تمہارے مقدر میں اس جنگ کی فتح لکھی ہے۔"

یہ جنگ عیسائی مذہب کے خلاف لڑی جا رہی تھی۔ بیل کی لغت قاموسیوں کے لیے مشعل راہ ثابت ہوئی۔ اس لغت میں مختلف موضوعات پر خالص عقلیت پسندی کے نقطہ نظر سے اظہار خیال کیا گیا تھا۔ حکومت فرانس نے کلیسا کے اکسانے پر قاموسیوں کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا۔ انہیں قید کیا گیا۔ ان کی کتابوں کی اشاعت ممنوع قرار دے دی گئی۔ ان کے مسودات میں تحریف کی گئی۔ انہیں جلاوطن کر دیا لیکن وہ بھی دھن کے پکے تھے انہوں نے ایک طرف جمہوری قدروں کو فروغ بخشا دوسری طرف انسان کو مذہبی تحکّم سے نجات دلانے پر کمر ہمت باندھی۔ سیاسیات میں انہوں نے شاہان فرانس کے استبداد کے خلاف آواز بلند کی اور مذہب کا بدل عمرانیات میں تلاش کیا۔ انہوں نے پائرے بیل کے اس نظریے کو قبول کر لیا کہ وحی

کو بہرصورت عقل کے تحت رکھنا ضروری ہے۔ قاموسیوں نے الہام کے بغیر ایک مذہب مرتّب کرنے کی کوشش کی جسے انہوں نے "یزدانیت" کا نام دیا۔ وہ انسان دوستی کو اس مذہب کی اساس مانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس میں کسی الہام کی ضرورت نہیں ہے۔ قاموسیوں کے خیال میں سائنس کی ترقی لازماً انسانی معاشرے کی ترقی کا باعث ہوگی۔ کندورسے اور ترگو نے انسان کے مستقبل پر اعتماد کا اظہار کیا اور کہا کہ سائنس کی روشنی میں ترقی کی منازل طے کرکے انسان ایک مثالی معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ ان کا محکم عقیدہ تھا کہ سائنس سے حاصل کیے ہوئے علم ہی سے انسان مسرّت سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ قاموسی تہذیب جدید کی تشکیل جدید سائنس اور نئے طرز تحقیق کی بنیادوں پر کرنا چاہتے تھے۔

قاموسی مادیّت پسند تھے انہوں نے ڈیکارٹ کے اس نظریے کو کہ حیوانات خودکار کلیں ہیں انسان پر بھی منطبق کر دیا اور کہا کہ انسان میں جسم اور روح سمیت ایک کل ہے اگرچہ دوسری کلوں سے زیادہ پیچیدہ اور مضحکہ خیز ہے۔ میکانکیت طبیعیات اور کیمسٹری کے اصول ذی حیات پر بھی اسی طرح لاگو ہیں جیسے کہ غیر ذی حیات پر۔ لامتری نے اعلان کیا کہ چونکہ حیوان کل ہے اس لیے انسان بھی کل ہے اور انسانی قلب و ذہن کے تمام اعمال میکانکی نوعیت کے ہیں۔ اس مادی نظریہ کو ہولباخ نے ایک باقاعدہ مابعد الطبیعیات کی شکل دی۔ اس نے روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ فکر مغزِ سر کا ایسا ہی فعل ہے جیسا کہ ہضم معدے کا فعل ہے۔ کائنات میں صرف مادہ غیر فانی ہے۔ فطرت میں کسی نوع کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ کائنات کی وسعتوں میں انسان کا وجود نہایت حقیر و صغیر ہے۔ اس نے کہا کہ فطرت چند اٹل قوانین کے تحت کام کر رہی ہے اور کسی قسم کا کوئی ذہن یا شعور اس پر متصرّف نہیں ہے۔ ہل ویشیس نے اخلاق اور نیکی کی توضیح بھی طبیعی قوانین کی رو سے کی۔ قاموسی جبر مطلق کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ قانون سبب و مسبّب ہر شے پر حاوی ہے۔ دیدرو اور بوفے نے ارتقاء کا تصور پیش کیا۔ انہیں لامارک اور ڈارون کے پیش رو کہا جاتا ہے۔

اٹھارھویں صدی کے مادی نقطۂ نظر کا ذکر کرتے ہوئے برٹرنڈرسل لکھتے ہیں کہ اس کے عناصر ترکیبی تین ہیں:

(۱) حقایق مشاہدے پر مبنی ہونے چاہئیں نہ کہ ایسی سند پر جو محض تحکّم[1] پر مبنی ہو۔

(۲) مادی دنیا ایک ایسا نظام ہے جو خودکار ہے اور جس میں تمام تغیرات طبیعی قوانین کے تحت ہوتے ہیں۔

(۳) کرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی مقصد و معنی ہے۔

یہی تینوں عناصر مل کر میکانکی نقطۂ نظر کی تشکیل کرتے ہیں۔ طبیعی سائنس

---

(۱) Dogma۔

کے دو اکابر جو انیسویں صدی میں ہوئے خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ارنسٹ ہیکل اور چارلس ڈارون۔ ان کے خیال میں نیچر وہ ہے جس کا ادراک ہم اپنے حواس خمسہ سے کرتے ہیں۔ ڈارون اور سپنسر نے ذی حیات پر بھی طبیعی قوانین کا اطلاق کیا اور اصول ارتقاء کے تاریخی پس منظر کا تفصیل سے جائزہ لیا۔ ہیکل نے اپنی تالیف ''کائنات کا معمہ'' میں شعور و ذہن کی تشریح عضویاتی پہلو سے کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن جسم سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ مغزِ سر ہی کا فعل ہے۔ اس کے خیال میں نیچر کو سائنس کے طریقۂ تحقیق ہی سے جانا جاسکتا ہے اور عالم طبیعی کی تشریح کے لیے کسی ماورائی وجود سے رجوع لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ نیچر اصولِ اول ہے ہر شے کا جو کہ موجود ہے۔ طبیعی حقیقت ہی کائنات کی اساس ہے اور ذہن اسی سے متفرع ہوا ہے۔ طبیعئین مافوق الفطرت کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس میں اس کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ان کا نقطۂ نظر وہی ہے جو لاپلاس کا تھا۔ لاپلاس نے اپنی کتاب نپولین کو پڑھنے کے لیے دی۔ چند روز کے بعد نپولین نے اسے بلا کر پوچھا ''اس کتاب میں تم نے کہیں خدا کا ذکر تو کیا ہی نہیں'' لاپلاس بولا ''مجھے علمی تحقیق میں کہیں بھی اس مفروضے کی ضرورت کا احساس نہیں ہوا۔'' طبیعئین نیچر ہی کو حقیقت مطلق مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں جو اشیاء یا وجود طبیعی قوانین سے آزاد یا فوق الفطرت ہیں وہ بھی انسانی تخیل ہی کی پیداوار ہیں اور تخیل مغزِ سر انسانی کا ایک فعل ہے۔ وہ نیچر کو ایک عظیم کُل خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو قوانین سیاروں پر متصرف ہیں وہی انسانی طرزِ عمل پر بھی حاوی ہیں۔ سب اشیاء سبب و مسبب کی زنجیر میں جکڑی ہوئی ہیں۔ طبیعی نفسیات میں مذہب کو در خور توجہ نہیں سمجھا جاتا اور مذہب کو زیادہ سے زیادہ ایک انسانی غلط فہمی خیال کیا جاتا ہے جو ماضی بعید میں بعض اوقات کارآمد بھی ثابت ہوئی تھی۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے انسان کی خودی کو سب سے پہلا دھچکا اس وقت لگا تھا جب کوپرنیکس نے کہا کہ کرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے اور ایک معمولی سے ستارے کا ایک ننھا سا سیّارہ ہے۔ ڈارون کا نظریہ ارتقا انسانی خودی کی مزید جراحت کا باعث ہوا۔ ڈارون نے بے شمار شواہد اور انسان اور حیوانات کے عضویاتی تقابل سے ثابت کر دیا کہ انسان حیوان ہی سے ارتقاء پذیر ہوا ہے اور وہ ''اوپر سے گرا ہو فرشتہ نہیں ہے بلکہ نیچے سے اوپر اٹھتا ہوا حیوان ہے۔'' برف کے زمانوں میں کوہ پیکر حیوانات ماحول سے موافقت نہ کر سکنے کے باعث فنا ہو گئے۔ انسان کے حیوانی آباء نے نامساعد ماحول سے موافقت پیدا کرلی اور باقی رہے۔ نامساعد ماحول کے ساتھ کشمکش کرتے ہوئے انسانی دماغ کے جوہرِ فکر و تخیل نے نشو و نما پائی جس کے طفیل وہ حیوانات کی صف سے جدا ہو گیا۔ فرائڈ نے داخلی پہلو سے ڈارون کے اس خیال کی تائید کی تھی جب اس نے کہا تھا کہ بنیادی جبلّتیں انسان اور حیوانات میں مشترک ہیں۔

مادی دنیا کا وہ تصور جو آئونی فلاسفہ سے یادگار تھا اور جسے گلیلیو اور نیوٹن

کے انکشافات نے وسعت دی تھی انیسویں صدی کے اواخر تک برقرار رہا۔ صدیٔ رواں کے اوائل میں طبیعیات میں چند ایسے اہم انکشافات ہوئے کہ جن کی رو سے مادہ بحیثیت ایک شے کے غائب ہو گیا۔ مادے کے ٹھوس ہونے کا نظریہ یکسر بدل گیا اور معلوم ہوا کہ مادہ محض سلسلۂ ''واقعات'' ہے۔ شروڈنگر۔ پلانک اور ہائزن برگ کے نظریۂ مقادیر عنصری نے جدید سائنس کا سب سے انقلاب پرور انکشاف کیا کہ مادہ اور توانائی ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ ایٹم کے اجزائے ترکیبی الیکٹرون۔ پروٹون اور نیوٹرون ہیں۔ آئن سٹائن کی تحقیقات سے نظریۂ مقادیر عنصری کی تصدیق ہو گئی ہے۔ مادے کے ٹھوس ہونے کا خیال زمان کے قدیم نظریے سے وابستہ تھا جسے آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے غلط ثابت کر دکھایا۔ قدیم نظریہ یہ تھا کہ ایک ہی عالمی زمان ہے یعنی کائنات کے دو حصوں میں دو واقعات رونما ہوں تو یا تو وہ بہ یک وقت ہوں گے یا پہلا دوسرے سے پہلے ہوگا یا دوسرا پہلے سے پہلے وقوع پذیر ہوگا۔ خیال یہ تھا کہ دو واقعات کی ترتیب زمانی حتمی طور پر معروضی ہونی چاہیے خواہ ہم اس کی تعیین سے قاصر ہوں۔ اب پتہ چلا کہ ایسا نہیں ہے اب زمان عالمی نہیں رہا بلکہ ہر مادی ٹکڑے کے ساتھ جو بذات خود ''واقعات'' کی ایک مخصوص ترتیب کا نام ہے ذاتی و انفرادی ہو گیا ہے۔ اس طرح ہر شخص اپنا زمان مکان اپنے ساتھ ساتھ لیے پھرتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے برٹرنڈرسل لکھتے ہیں:

''نظریہ اضافیت کا یہ پہلو فلسفے کے لیے نہایت اہم ہے کہ اس کی رو سے عالمی زمان اور ایک مستقل بالذات زمان کی نفی ہو گئی ہے اور ان کی جگہ زمان / مکان اکائی نے لے لی ہے۔ یہ تبدیلی نہایت اہم ہے کیوں کہ اس سے ہمارے عالم طبیعی کی ساخت کا تصور یکسر بدل گیا ہے۔ میرے خیال میں اس کے اثرات نفسیات پر بھی ہوتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ جگہ کا تصور بھی بالکل مبہم ہے۔ کیا لندن ایک جگہ ہے؟ لیکن کرۂ ارض تو گھوم رہا ہے۔ کیا کرۂ ارض ایک جگہ ہے؟ لیکن وہ تو سورج کے گرد گھوم رہا ہے۔ کیا سورج ایک جگہ ہے لیکن سورج تو ستاروں سے اضافی طور پر گردش کر رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ ایک خاص وقت میں تم جگہ کا ذکر کر سکتے ہو لیکن وقت متعین کیا ہے؟ جب تک تم ایک خاص جگہ کے تعین کی بات نہ کرو۔ بس مکان یا جگہ کا تصور غائب ہو گیا ہے''۔

ایٹم کی ساخت سے متعلق جو انکشافات ہوئے ہیں ان کی رو سے ثابت ہو گیا ہے کہ دنیا کی ہر شے ''واقعات'' پر مشتمل ہے اور زمان / مکان کے ہر ''واقعے'' میں دوسرے ''واقعات'' بھی دخیل ہوتے رہتے ہیں۔ یہ ''واقعات'' حرکت کرنے والے مادے سے بہت کچھ مختلف ہیں۔ برٹرنڈرسل کے خیال میں عنقریب ''مادہ'' اور ''ذہن'' کے الفاظ کی جگہ متعلقہ ''واقعات'' کے قوانین سبب و ترکیب لے لیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ موصوف نہ مادیت کو قبول کرتے ہیں اور نہ مثالیت کو مانتے ہیں۔ انہوں نے اپنے آخری

نظریے کا نام غیر جانبدارانہ احدیت رکھا ہے یعنی دنیا صرف ایک ہی قسم کے اساسی عنصر سے بنی ہے جسے وہ ''واقعات'' کا نام دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے اور ذہن کا فرق محض فریب خیال ہے۔ عالم کی اساس کو یا مادی کہا جا سکتا ہے یا ذہنی یا یہ کہ عالم دونوں سے مرکب ہے یا یہ کہ عالم ان میں سے کسی سے بھی مرکب نہیں ہے۔

مقادیر عنصری اور اضافیت کے نظریات کے اثرات معاصر فلسفے پر گہرے ہوئے ہیں۔ مادیت کا قدیم روایتی نظریہ برقرار نہیں رہ سکا۔ مادے کے ''واقعات'' میں تحلیل ہو جانے اور مادے اور توانائی کے متبادل ہونے کے نظریے نے اسے غلط ثابت کر دکھایا ہے۔ جس طرح نظریہ اضافیت نے مکان / زمان کی اکائی پیش کی ہے اسی طرح مقادیر عنصری کی رو سے ذہن / مادہ کی اکائی سامنے آ رہی ہے۔ یہ اکائی نہ ذہنی ہے نہ مادی بلکہ چند ''واقعات'' پر مشتمل ہے جو اختلافی قوانین سبب و مسبّب کے تحت مختلف علاقوں میں ترکیب و ترتیب پاتے رہتے ہیں۔ جس طرح میز کرسیاں ''واقعات'' سے مرکب ہیں اسی طرح انسانی ذہن اور انا بھی ''واقعات'' پر مشتمل ہیں۔ فلسفے کی زبان میں اسے معروض / موضوع کی اکائی کا نام دیں گے۔

بعض اہل علم کے خیال میں ان انکشافات کا ایک اثر فلسفے پر یہ ہوا ہے کہ مادیت پسندی کی جبریت برقرار نہیں رہ سکی۔ اڈنگٹن کہتا ہے کہ ایٹم کے اجزاء کی حرکت آزادانہ ہے۔ ہائزن برگ کے خیال میں انفرادی الیکٹرون کے عمل میں اختیار کا عنصر پایا جاتا ہے لیکن اس سے عالم ظواہر میں قانون سبب و مسبّب کا ابطال نہیں ہوتا۔ طبیعیات کا سلسلہ سبب و مسبّب برقرار ہے اور عالم طبیعی کے تمام واقعات پر طبیعی قوانین کا تصرّف باقی ہے۔ توانائی کی لہروں میں قدر و اختیار پایا جائے تو بھی جب توانائی مادے کی صورت اختیار کرتی ہے تو یہ مادہ سلسلہ سبب و مسبّب کے تصرّف میں آجاتا ہے۔

مثالیت پسندی

مادیّت پسندوں کے خیال میں مادہ حقیقی ہے اور ذہن اس کی نمود ہے۔ اس کے برعکس مثالیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ ذہن حقیقی ہے اور مادہ اس کا عکس ہے۔ تاریخ فلسفہ میں یہ نزاع قدیم زمانے سے یادگار ہے۔ اس بات کا شروع ہی سے ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ تاریخی لحاظ سے مادیّت کا تعلق ہمیشہ سائنس سے رہا ہے اور مثالیت ہمیشہ مذہب سے وابستہ رہی ہے۔ مائلتس کے باشندوں طالیس۔ اناکسی مینڈر اور اناکسی مینس کا نقطۂ نظر تحقیقی اور علمی تھا کیونکہ انہوں نے مروجہ مذاہب کے ضمنیاتی خرافات سے قطع نظر کر کے مظاہر کائنات کی براہ راست توجیہ و تشریح کرنے کی جسارت کی تھی۔ مثالیت پسندی میں عارفی مت۔ دایونیسیس کی پوجا۔ الیسینی اسرار وغیرہ کے باطنیہ عناصر شامل ہو گئے۔ افلاطون کو مثالیت پسندی کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس کے نظریات میں عقلیت اور عرفان، منطق اور باطنیت ممزوج صورت میں دکھائی دیتے ہیں۔ مورخین فلسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ افلاطون نے فیثا غورس۔ پارمی نائدیس۔ ہیریقلیتس[1] اور سقراط کے افکار میں مطابقت پیدا کر کے اپنا نظام فلسفہ مرتب کیا تھا۔ اس لیے مثالیت پسندی کے ان ماخذ کا جائزہ مفید مطلب ثابت ہوگا۔

فیثا غورس (۵۰۰ - ۴۴۰ ق - م) عارفی مت کا ایک مصلح تھا۔ اس مت کا آغاز اٹیکا میں ہوا تھا۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ اس کی اشاعت اطالیہ کی جنوبی ریاستوں اور صقلیہ میں ہوئی۔ ابتداء میں اس مت کا تعلق شراب اور راگ کے دیوتا دائونیسیس کی پوجا سے تھا۔ دائونیسیس کے تہوار پر اس کے پجاری شراب پی پی کر سیہ مست ہو جاتے اور حالت وارفتگی میں مستانہ وار جھومتے جھامتے جلوس نکالتے تھے۔ ان میں عورتیں بھی شامل ہوتی تھیں جو نشے کے عالم میں دیوانہ وار رقص کرتی ہوئی چلتی تھیں۔ اس حالت میں جو جانور پجاریوں کے سامنے آ جاتا اس کی تکا بوٹی کر کے کچا چبا جاتے تھے۔ Enthusiasm (لغوی معنی 'خدا کا کسی میں حلول کر جانا') اور Ecstasy (لغوی معنی 'از خود رفتگی') کے الفاظ اس پوجا سے یادگار ہیں۔ جلوس کے خاتمے پر اجتماعی رقص ہوتا جس کے دوران میں شرم و حجاب کی پابندیاں اٹھا دی جاتی تھیں۔ دائونیسیس کی پوجا کی رسوم کو تھریس کے ایک شخص عارفیوس نے

---

(۱) ہیریقلیتس کا ذکر مادیت پسندی کے ضمن میں آ چکا ہے۔

مدون کیا۔ اس نیم تاریخی شخصیت کے متعلق مشہور تھا کہ وہ ایک باکمال گویا اور صاحب حال صوفی تھا۔ اس کے پیرو اس دنیا کو زندان اور زندگی کو دکھ سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان پیدا ہوتے ہی جنم چکر میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کی تمام تر کوششیں اس سے نجات پانے کے لیے وقف ہو جانی چاہئیں۔ عارفیوس سے ایک نظم بھی منسوب کی جاتی ہے جس میں وہ لکھتا ہے کہ کس طرح اس نے اپنی زندگی میں زمین دوز عالم عقبیٰ کی سیاحت کی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی روح کو بہشت بریں میں پہنچنے میں کڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ فیثاغورس نے حیات بعد موت کا عقیدہ عارفیوس سے اخذ کیا تھا۔ روح کی بقا کا تصور الیسینی اسرار کا بھی مرکزی عقیدہ تھا۔ یہ اسرار عوام سے چھپ چھپ کر دیوی دمیتر کی یاد میں منائے جاتے تھے۔ اس مت کے پیروؤں سے رسوم عبادت کو خفیہ رکھنے کا سخت عہد لیا جاتا تھا اس لیے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ پجاریوں کا طرز عبادت کیا تھا۔ پلوٹارک بھی اس انجمن کا ایک رکن تھا۔ اس نے کہیں کہیں اشارے کیے ہیں جن سے مفہوم ہوتا ہے کہ خفیہ جلسوں میں بقائے روح کے حصول کے لیے چند رسوم ادا کی جاتی تھیں اور اناج کی بال کو اس انجمن کا علامتی نشان مانا جاتا تھا۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جس طرح دانہ زیر زمین جا کر دوبارہ اگ آتا ہے اسی طرح انسان بھی دفن ہونے کے بعد ایک اور دنیا میں زندہ ہو کر اٹھ کھڑا ہوگا۔ Orgy (لغوی معنی ہے 'تطہیر' یعنی روح اپنے آپ کو مادے کی آلائش سے کیسے پاک کر سکتی ہے) اور Theory ('پر جوش تعمق' جس کی حالت میں روح مادے سے پاک ہو کر جنم چکر سے نجات پا لیتی ہے) کے الفاظ انہی باطنیہ سے یادگار ہیں۔ اسی طرح تناسخ ارواح کا تصور ابتدائی صورت میں عارفیوں کے یہاں موجود تھا۔ جو بقول ہیروڈوٹس یونانیوں نے مصریوں سے لیا تھا۔ بہر صورت جب فیثا غورس نے عارفی مت کی تجدید و اصلاح کا بیڑا اٹھایا تو اس نے بقائے روح اور تناسخ ارواح کے اساسی عقاید کو من و عن قبول کر لیا۔

فیثا غورس نے عالم شباب میں مصر۔ بابل اور ایران کی سیاحت کی تھی اور وہاں کے اہل علم سے فیض حاصل کیا تھا۔ مصر میں شہنشاہ کمبوجیہ ہخامنشی نے اسے گرفتار کر لیا اور اپنے ساتھ شام لے گیا۔ کمبوجیہ کی وفات پر اسے رہائی نصیب ہوئی۔ اور وہ بابل چلا گیا جہاں اس نے ریاضی اور ہیئت کی تحصیل کی۔ وطن لوٹ کر اس نے ایک تعلیمی انجمن قائم کی جس کا نظام عارفی باطنیہ کی یاد دلاتا ہے۔ فیثا غورس کے مکتب میں تعلیم مخلوط تھی اور طلبہ دو جماعتوں میں منقسم تھے جنہیں رسمی علوم پڑھائے جاتے تھے انہیں ظاہریہ کہا جاتا تھا۔ منتخب طلبہ کو گوشہ تنہائی میں عرفان و سلوک کی تعلیم دی جاتی تھی۔ انہیں باطنیہ کا نام دیا گیا۔ فیثا غورس اور اس کے پیرو جنم چکر اور تناسخ ارواح پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ ایک دن فیثا غورس نے راستہ چلتے ہوئے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتے کو بے دردی سے پیٹ رہا ہے اور کتا زور زور سے چیخ رہا ہے۔ فیثا غورس اس کے قریب

دیا اور کہنے لگا "اس کتے کو نہ مارو۔ اس کی چیخوں میں مجھے ایک مرے ہوئے دوست کی آواز سنائی دے رہی ہے۔ فیثا غورس کے مسلک میں گوشت اور لوبیا کھانا۔ سفید مرغ کو چھونا۔ پوری روٹی کو دانتوں سے کاٹ کر کھانا۔ رات کو چراغ کی روشنی میں آئینہ دیکھنا۔ جلتی ہوئی آگ کو لوہے سے چھونا ممنوع تھا۔ فیثا غورس کے افکار کی تشریح کرتے ہوئے برنٹ لکھتا ہے:

"(فیثا غورس کے خیال میں) اس دنیا میں ہم اجنبی ہیں۔ جسم روح کا مزار ہے اس کے باوجود ہمیں خود کشی کر کے اس سے نجات نہیں پانا چاہئے کیوں کہ ہم غلام ہیں۔ ہمارا آقا خدا ہے جس کے حکم کے بغیر ہمیں اس دنیا سے فرار کی اجازت نہیں ہے۔ اس دنیا میں تین قسم کے آدمی ہیں جیسے اولمپک کے کھیلوں میں آنے والے لوگ تین گروہوں میں بٹ جاتے ہیں۔ سب سے نچلا طبقہ وہ ہے جو خرید و فروخت کے لیے آتا ہے ان سے برتر وہ لوگ ہیں جو کھیلوں کے مقابلے میں حصہ لیتے ہیں۔ اعلیٰ ترین طبقہ محض تماشائی کی حیثیت رکھتا ہے۔ نفس کو پاک کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ آدمی تحصیلِ علم میں مصروف رہے اور اپنی زندگی اس مقصد کے لیے وقف کر دے۔ یہی سچا فلسفی ہے جو جنم چکر سے نجات پا لیتا ہے!"

لفظ فیلسوف یا فلسفی فیثا غورس ہی کا وضع کیا ہوا ہے۔ اس کا لغوی معنیٰ ہے 'دانش دوست'۔ اس کے خیال میں تفکر و تعمق اور وجد و حال کو بروئے کار لا کر جو شخص جنم چکر سے نجات پالیتا ہے وہی فلسفی یا دانش دوست ہے۔ فیثا غورس کے پیرو روح کو جسم کے زندان سے رہائی دلانے کے لیے فلسفے کا مطالعہ کیا کرتے تھے۔ انہوں نے ہیئت' موسیقی اور ریاضی میں اجتہادی اضافے کیے۔ یہ علوم فیثا غورس کے نظریۂ اعداد سے متاثر ہوئے۔ اس نے اصوات کو ہندسے کے اصولوں پر تقسیم کیا۔ وہ اعداد کو اصل حقایق مانتا تھا اور موسیقی کی آوازوں کی ترکیب میں وہی حسن اور تناسب تلاش کرتا تھا جو اعداد میں پایا جاتا ہے۔ اس نے عدد کو مستقل بالذات اکائی مانا اور اسے تمام وجود کا اصل اصول قرار دیا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ اعداد کے بغیر کائنات میں یکسانیت' تناسب یا توافق برقرار نہیں رہ سکتا۔ کائنات کی اسی آفاقی یکسانیت اور تناسب کے باعث اس نے اسے Cosmos کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ اعداد ہی ہر شے کی اساس ہیں اور ضد اشیاء کا جوہر ہے۔ وہ ضد جو طاق اور جفت کے اعداد میں موجود ہے۔ ان تضادات کے توافق ہی سے فطرت (نیچر) معرض وجود میں آئی ہے۔ مادی دنیا کے علاوہ وہ غیر مادی عالم پر بھی اس اصول کا اطلاق کرتا تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ محبت' دوستی' عدل' خیر' صحت وغیرہ بھی اضداد کے توافق سے صورت پذیر ہوتے ہیں۔ اس کے خیال میں ۸ کا ہندسہ محبت اور دوستی کی توضیح کرتا ہے۔ ۱ کا ہندسہ

---

(۱) Early Greek Philosophy

مکمل و اکمل ہے ۔ طاق اعداد جفت اعداد سے زیادہ سعد ہوتے ہیں ۔ فیثا غورس کے پیرو عالمی توافق اور موسیقی کے صوتی توافق کو واحد الاصل مانتے تھے ۔ ہمارے زمانے میں آئن سٹائن نے موسیقی کے توافق پر غور کرتے ہوئے کائنات کے توافق کا راز دریافت کیا تھا ۔ اور گویا فیثا غورس کے نظریے کی تصدیق کی تھی ۔ فیثا غورسیوں ہی نے سب سے پہلے زمین کو ایک سیارہ قرار دیا تھا ۔ ارسطو نے اس خیال کی سخت مخالفت کی لیکن جیت بالآخر فیثا غورسیوں کی ہوئی ۔ کوپرنیکس انہی کا مرہون منت تھا ۔

فیثا غورس کے اجتہاد فکر نے ریاضی کو خاص طور سے متاثر کیا Mathematics کی اصطلاح اسی کی وضع کی ہوئی ہے ۔ اس کے ریاضیاتی طرز فکر کا سب سے بڑا اثر افلاطون اور اس کے واسطے سے بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پسندوں پر ہوا ۔ الٰہیات اور نظریہ علم کو ریاضیاتی اسالیب کے رنگ میں مرتب کرنے کی کوشش کا آغاز ہوا اور فلسفہ شروع ہی سے ریاضیات کے ساتھ وابستہ ہو گیا ۔ ہمارے زمانے میں برٹرنڈ رسل نے وائٹ ہیڈ کے ساتھ مل کر منطق کو از سرنو ریاضیات کی بنیادوں پر مدون کرنے کی کوشش کی ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ عہد فیثا غورس میں ریاضیات کی اساس پر فرض کر لیا گیا کہ فکر[1] حس[2] سے برتر ہے حسیات ہر لمحہ تغیر پذیر ہوتی ہیں اور ان پر ریاضیاتی اصولوں کی کارفرمائی ممکن نہیں ہے اس لیے یہ سمجھا گیا کہ حسیات فکر سے فرو تر ہیں اور انہیں حقارت کی نگاہ سے دیکھنا چاہیے چنانچہ ایسے اصول فکر وضع کیے گئے جو ریاضی کے اصولوں کے مماثل اور قریب ترین تھے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مابعدالطبیعیات اور نظریہ علم میں کئی غلطیاں سرایت کر گئیں ۔ اس نوع کا فلسفہ فیثا غورس سے شروع ہوا تھا ۔ برٹرنڈ رسل کہتے ہیں کہ ریاضیات سب سے بڑا ماخذ ہے اس عقیدے کا کہ کائنات میں کچھ ازلی و ابدی صداقتیں موجود ہیں یا کوئی عالم ایسا بھی ہے جو حسیات سے ماوراء اور برتر ہے ۔ اس انداز فکر کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ صرف عقلی استدلال ہی سے ازلی و ابدی صداقتوں کو یا برتر عالم کو سمجھا جا سکتا ہے ۔ لہٰذا فکر حس سے افضل ہے اور معقولات محسوسات کی بہ نسبت زیادہ حقیقی ہیں ۔ اسی بنا پر فیثا غورس نے دعویٰ کیا تھا کہ اعداد حقیقی ہیں ازلی و ابدی ہیں اور زمان و مکان سے ماوراء ہیں ۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال (Ideas) یا forms کے نام دیے اور کہا کہ امثال حقایق نفس الامر ہیں ازلی و ابدی ہیں جب کہ محسوسات گریزپا اور فنا پذیر ہیں ۔ افلاطون کا یہ نظریہ بھی فیثا غورس سے ماخوذ ہے کہ عالم ازلی و ابدی صرف عقل استدلالی ہی پر منکشف ہو سکتا ہے اس تک محسوسات کی رسائی نہیں ہو سکتی ۔ یہ تصور افلاطون سے لے کر ہیگل تک تمام مثالیت پسندی کا سنگ بنیاد ہے ۔ برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں :

"فیثا غورس نے ریاضی کو بھی ترقی دی ۔ ریاضی ہی پر اس خیال کی بنیاد

---

(۱) Thought ۔ (۲) Sensation ۔

رکھی گئی کہ فکر حواس سے برتر ہے اور وجدان مشاہدے سے افضل ہے۔ اسی لیے فلسفے میں بھی اکملیت کے حصول کی کوشش کی گئی اور یہ کوشش مابعد الطبیعیات اور نظریہء علم پر بھی اثر انداز ہوئی۔ ریاضی ہی ماخذ ہے ازلی و ابدی صداقت میں عقیدہ رکھنے کا یا ایسے عالم کو ماننے کا جو حواس سے برتر ہو۔ یہ خیال بھی ریاضی ہی سے لیا گیا ہے کہ فکر حواس سے برتر ہے اور معقولات محسوسات سے زیادہ حقیقی ہیں۔ باطنیہ کا نظریہء زمان ریاضی ہی سے تقویت پذیر ہوا۔ نیز یہ عقاید ریاضی سے ماخوذ ہیں کہ اعداد حقیقی ہیں اور زمان سے ماوراء ہیں یا افلاطون کے امثال عالم مادی سے ماوراء ہیں۔ عقلیت پسند فیثا غورس کے زمانے ہی سے ریاضیات کے زیر اثر رہے ہیں۔ افلاطون نے خدا کو ماہر ہندسہ کہا ہے اور جمیزجینز اسے عالم ریاضیات سمجھتا ہے۔ ریاضیات اور الٰہیات کا امتزاج جو فیثا غورس سے شروع ہوا تھا یونان کے مذہبی فلسفے، از منہ وسطیٰ کے فلسفے اور ہمارے دور میں کانٹ تک کے افکار میں نفوذ کر گیا۔ افلاطون، آگسٹا ئن ولی، طامس اکئوناس، ڈیکارٹ، سپینوزا، لائب نٹس کے نظریات میں مذہب اور عقل جس طرح مزوج ہوئے ہیں وہ عارف مت کی قدیم روایت ہے کیونکہ جس شے کو افلاطونیت کہا جاتا ہے اس کا تجزیہ کیا جائے تو وہ اصلاً فیثا غورسیت ہی نکلے گی۔ یہ خیال کہ کوئی عالم حقیقی بھی ہے جسے صرف عقل پا سکتی ہے اور جو حواس کی دسترس سے بالاتر ہے فیثا غورس ہی سے لیا گیا ہے۔ فیثا غورس نہ ہوتا تو عیسائی جناب عیسیٰ کو 'کلمہ' نہ کہتے اور متکلمین نہ خدا کی ہستی کا ثبوت تلاش کرتے نہ حیات بعد موت کے اثبات کی کوشش میں سرگرداں ہوتے۔"

افلاطون کے پیش روؤں میں پارمی نائڈیس الیاطی ایک بلند پایہ فلسفی ہو گزرا ہے۔ اس کا وطن ایلیا کی ایک چھوٹی سی ریاست تھی جو اطالیہ کے مغربی ساحلی پر واقع تھی۔ اسی نسبت سے اس کے فلسفے کو الیاطی کا نام دیا گیا ہے۔ طالیس کے بعد کے فلاسفہ کو یہ خیال مسلسل پریشان کرتا رہا کہ اس عالم کثرت و ظواہر کے پس پردہ یقیناً کوئی مستقل بالذات اصول کار فرما ہے۔ اس اساسی اصول کی ماہیت پر اختلاف رائے تھا۔ الیاطی فلاسفہ نے اصول واحد کو 'وجود' کا نام دیا۔ پارمی نائڈیس ابتداء میں فیثا غورس کا پیرو تھا۔ اواخر عمر میں اس نے اپنا مستقل فلسفہ پیش کیا اور کہا کہ وجود ہی قطعی حقیقت ہے۔ حواس کا عالم فریب نظر ہے محض ظواہر پر مشتمل ہے۔ وجود عدم سے پیدا ہو ہی نہیں سکتا اس لیے وجود کے سوا کچھ نہیں ہے۔ وجود محض ہے۔ پارمی نائڈیس سب سے پہلے عقل اور حس میں تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حواس کا عالم ظواہر کا عالم ہے غیر حقیقی ہے باطل ہے۔ حقیقی وجود کو ہم صرف عقلی استدلال ہی سے جان سکتے ہیں۔ ہمارے حواس فریب نظر کا باعث ہوتے ہیں۔ صداقت صرف عقل میں ہے منطقی استدلال میں ہے۔ یہی

نظریہ بعد میں مثالیت کا خیال غالب بن گیا کہ ''صداقت عقلی استدلال میں ہے حواس میں نہیں ہے۔'' مادیت پسندی کا اصل اصول یہ ہے کہ حواس کا عالم ہی حقیقی عالم ہے۔ مثالیت کی رو سے حواس کا عالم صرف ظواہر کا عالم ہے۔ پارمی نائڈیس کثرت کی نمائش اور حرکت کے ساتھ زمان و مکان کے خلا کو بھی حواس کا فریب مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو ہے وہ ٹھوس ہے۔ اس لیے سٹیس کے خیال میں پارمی نائڈیس مادیت پسند ہے۔ پارمی نائڈیس کا قول ہے ''ایک مادہ ہے جو پھیلا ہوا ہے اور کرے کی شکل ہے۔'' فرینک تھلی کہتا ہے کہ پارمی نائڈیس وحدت وجود کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ کائنات خدا ہے اور یہ خدا خالص روح نہیں ہے بلکہ زندہ فطرت کا دوسرا نام ہے۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح وہ فطرت (نیچر) کو زندہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ فکر اور وجود ایک ہی ہیں۔ جس پر فکر نہ کیا جا سکے وہ موجود نہیں ہو سکتا اور جو موجود نہ ہو اس پر فکر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے الفاظ میں فکر اور وجود واحد الاصل ہیں۔ حقیقت باشعور ہے اور ذہن کی مالک ہے۔ اس لیے بھی فکر اور وجود ایک ہیں۔ حقیقت میں تغیر ناممکن ہے۔ تغیر کا احساس ہمیں حواس سے ہوتا ہے اس لیے تغیر فریب نگاہ ہے۔ پارمی نائڈیس عقل استدلالی پر محکم عقیدہ رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ بھی فکر کے متضاد ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔

زینو الیاطی نے پارمی نائڈیس کی تائید کرتے ہوئے مکان اور زمان سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا انہیں فلسفے میں بڑی اہمیت حاصل ہو گئی۔ تغیر اور حرکت کے خلاف اس کی مشہور دلیل یہ ہے کہ پرواز کے وقت ایک تیر ایک ہی وقت میں دو جگہوں پر موجود نہیں ہو سکتا اس لیے وہ ایک خاص لمحے میں ایک ہی جگہ ہوگا نہ کہ دو جگہوں میں۔ اس لیے اڑان کے ہر لمحے میں کہیں نہ کہیں ساکن ہوگا۔ اس لیے شروع سے آخر تک ساکن ہوگا لہٰذا حرکت ناممکن ہے۔ زینو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ کثرت اور حرکت نہ صرف غیر حقیقی ہیں بلکہ ناممکن بھی ہیں کیونکہ ان کے اندرون میں تضاد پایا جاتا ہے۔ ارسطو نے زینو کو جدلیات کا بانی کہا ہے۔ جدلیات میں جو غلط ہو اس کی تردید خود اس سے کرائی جاتی ہے۔ تیر کی مثال سے زینو نے ان تضادات کی طرف توجہ دلائی ہے جو زمان، مکان سے متعلق ہمارے ذہن میں ہیں اور اس نتیجے پر پہنچا کہ حرکت غیر حقیقی ہے۔ اس لیے جیسا کہ پارمی نائڈیس نے کہا ہے ''صرف وجود ہے'' جس میں کوئی کثرت نہیں اور جو تمام حرکت اور تغیر سے مبرا ہے۔ متاخرین میں کانٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہمارے زمان و مکان کے تصورات میں تضادات مخفی ہیں لہٰذا زمان و مکان حقیقی نہیں ہیں محض ظواہر ہیں اور زمان و مکان کا حقیقت نفس الامری سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ ہمارے ذہن نے اپنی محدود رسائی کے باعث زمان و مکان کا تصور کھڑا کر دیا ہے۔ ہیگل نے بھی زینو کی جدلیات سے کام لیا ہے۔

ایلیاطی فلسفہ پہلی احدیت[1] ہے یعنی اس نے کائنات کی تشریح ایک ہی اصل اصول سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعد میں سپینوزا اور ابنِ عربی کے افکار میں یہی احدیت نمودار ہوئی تھی۔ احدیت اصولاً ثنویت کے افکار کی نفی کرتی ہے احدیت پسند۔ (۱) خدا کے شخصی تصور۔ (۲) روح کی بقا (۳) قدر و اختیار کے منکر ہوتے ہیں۔

پارمی نائدیس اور زینو کی اولیات درج ذیل ہیں:

(۱) وہ مابعد الطبیعیات اور جدلیات کے بانی ہیں۔ انسانی فطرت کے دو پہلو ہیں ایک اسے تصوف کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا سائنس کی طرف۔ ان کے اتحاد یا کشمکش سے فکر و تدبر کو بروئے کار لا کر کائنات کو ایک 'کل' کی صورت میں تصور کیا گیا ہے اور اسے 'حقیقت مطلق' کہا گیا ہے۔ مابعد الطبیعیات اسی حقیقت مطلق کی جستجو کا نام ہے۔

(۲) انہوں نے حس اور عقل۔ غیر مرئی حقیقی اور مرئی غیر حقیقی۔ ظاہر اور باطن میں تفریق کرکے مثالیت پسندی کا اصل اصول قائم کیا۔

(۳) پارمی نائدیس منطق یا جدلیات کو مابعد الطبیعیات کی کلید سمجھتا تھا۔ بعد کے مثالیت پسندوں اور عقلیت پرستوں نے یہی روش اختیار کی۔

(۴) ارسطو نے زینو کی جدلیات ہی کو نئے سرے سے مرتب کرکے منطق قیاسی کی بنیاد رکھی تھی۔

(۵) ایلیاطیوں کا 'ایک' کا تصور افلاطون کے 'خیر مطلق' رواقیئن کی 'عقل آفاق' اور نواشراقیوں کے 'احد' کی صورت میں نمودار ہوتا رہا۔

(۶) تمام اشیاء کے اصلاً ایک ہونے کا انکشاف کرکے پارمی نائدیس نے مذہب و تصوف کو وحدت وجود اور فلسفے کو احدیت کے تصورات دیئے۔ یہ نظریہ اسی سے یادگار ہے کہ کائنات ایک 'کل' ہے اور کثرت نگاہ کا فریب ہے۔

(۷) زمان غیر حقیقی ہے۔ تغیر و حرکت کے انکار سے زمان حقیقی نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات ایک 'کل' ہے اور ہر کہیں حقیقت واحد ہی کا جلوہ ہے تو ماضی، حال اور مستقبل کی تفریق فریب نظر ہوئی۔ یہ تصور بعد میں سپینوزا، ہیگل اور وجودیوں نے زیادہ شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

(۸) مکالمے کا اسلوب زینو کی ایجاد ہے۔ بعد میں افلاطون نے اسے اختیار کیا تھا۔ افلاطون کا استاد سقراط ۴۶۹ ق۔ م میں ایتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا بدن گٹھا ہوا لیکن بے ڈول تھا۔ چہرے کے نقوش ناتراشیدہ بھدے تھے۔ ناک پچکی ہوئی گردن کندھوں میں ٹھسی ہوئی۔ ننگے پاؤں موٹا جھوٹا پہنے ایتھنز کے کوچہ و بازار میں چکر لگایا کرتا تھا۔ اس کا پیشہ سنگ تراشی تھا لیکن اس نے کبھی کچھ کرکے نہیں دیا۔ فکرِ معاش سے آزاد قلندر منش آدمی تھا۔ بچوں کی پرورش اور کفالت میں

(۱) Monism۔

کوتاہی کے باعث اُس کی بیوی ہر وقت اُسے جلی کٹی سنایا کرتی ۔ ایک روایت یہ ہے کہ اُس نے شہر بھر کی سب سے تند خو اور زبان دراز عورت تلاش کر کے اُس سے نکاح کیا تھا جس سے اُس کا مقصد یہ تھا کہ اُس کے طعنے مہنے سن سن کر اپنے صبر و حوصلہ کو تقویت دیتا رہے ۔ آغازِ شباب میں ورزش کا شوقین تھا ۔ وہ غیر معمولی جسمانی قوت کا مالک تھا اور آہنی اعصاب رکھتا تھا ۔ اس کی شجاعت مسلم تھی ۔ ایک دفعہ میدان جنگ میں اُس نے نہایت پامردی اور جفاکشی کا ثبوت دیا تھا اور اپنی جان جو کھم میں ڈال کر اپنے دوست القی بائڈیس کی جان بچائی تھی ۔ وہ شراب خوری کا عادی نہیں تھا ۔ لیکن جب احباب کی مجالس میں پیالہ تھام لیتا تو بڑے بڑے پینے والے اُس کی بلا نوشی کے قائل ہو جاتے تھے ۔ اس کے باوجود کبھی کسی شخص نے اُسے بھکتے ہوئے نہیں دیکھا اپنے آپ پر اُسے پورا قابو تھا ۔ وہ ہر وقت غور و فکر میں کھویا رہتا اور سوچتا رہتا کہ صداقت کیا ہے ؟ خیر کیا ہے؟ عدل کسے کہتے ہیں ؟ وہ صبح سویرے ایتھنز کے معبد کی دیوار کے سائے میں یا منڈی کے کسی کونے میں کھڑا کسی نہ کسی سے باتیں کرتا ہوا دکھائی دیتا تھا ۔ جب کبھی کوئی شخص اس سے کوئی سوال پوچھ بیٹھتا تو سقراط بحث کا عنوان پیدا کر لیتا اور پھر تابڑ توڑ سوالوں سے مخاطب کے فکری مغالطوں اور الجھنوں کا پردہ چاک کر دیتا تھا ۔ وہ اُسے یہ احساس دلانے کی کوشش کرتا کہ اُس کے خیالات میں ژولیدگی پائی جاتی ہے ۔ اواخر عمر میں اُس نے ایتھنیز کے نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کا کام اپنے ذمے لے لیا تھا مگر اُس نے باقاعدگی سے کبھی درس نہیں دیا ۔ وہ باتوں باتوں میں انہیں اہم سیاسی، عمرانی یا اخلاقی مسائل کی طرف توجہ دلاتا رہتا تھا ۔ اُسے یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوتی تھی کہ بہت ہی کم اشخاص اپنی زندگی کے مقصد، معاشرے کے عقدوں یا اخلاقی قدروں سے متعلق سوچ بچار کرتے ہیں ۔ وہ نہایت منکسر المزاج تھا اور اکثر کہا کرتا تھا "مجھے تو صرف اتنا معلوم ہے کہ مجھے کچھ بھی معلوم نہیں ہے ۔" وہ احتساب نفس اور شعور ذات کو ضروری سمجھتا تھا ۔ اُس کا قول ہے :

"جو شخص اپنی زندگی کا جائزہ نہیں لیتا اور اپنے نفس کا احتساب نہیں کرتا وہ زندہ رہنے کے لایق نہیں ہے ۔"

ایتھنیز کے نوجوان سقراط کے شیدائی تھے اور اُس سے کسب فیض کے لیے اُس کے ساتھ ساتھ رہتے تھے ۔ ان میں اُمراء اور روساء کے بیٹے بھی شامل تھے جن میں افلاطون، القی بائڈیس اور ارسٹائی پس نامور ہوئے ۔ یونان قدیم میں امرد پرستی نے باقاعدہ ایک معاشرتی ادارے کی صورت اختیار کر لی تھی اور لوگ کھلم کھلا نوخیزوں سے اظہار عشق کرتے تھے ۔ مکالمات افلاطون سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ سقراط بھی بعض نوجوانوں کی محبت کا دم بھرتا تھا اور وہ اُس پر جان چھڑکتے تھے ایک مکالمے غور جیاس میں سقراط کہتا ہے :

" اگاتون ! مجھے القی بائڈیس سے بچانا ۔ میری محبت نے اسے دیوانہ کر دیا

ہے۔ جب سے میں نے اُسے دل دیا ہے مجھے کسی دوسرے حسین سے بات کرنے کا حق نہیں رہا حتیٰ کہ میں کسی کی طرف ایک نگاہ دیکھوں تو بھی وہ حسد سے جل بھن کر کباب ہو جاتا ہے اور نہ صرف زبان سے برا بھلا کہتا ہے بلکہ مجھ پر ہاتھ چلانے سے بھی باز نہیں آتا ۔ اس وقت مجھے اندیشہ ہے کہ وہ مجھے ایذا پہنچائے گا۔ اگر مجھے مارنے کی کوشش کرے تو مجھے اس کے ہاتھ سے چھڑا لینا میں اس کے جوشِ جنوں سے سخت خائف ہوں ۔"
القی بائڈیس نے کہا "تمہارے اور میرے درمیان کبھی صلح نہیں ہوگی لیکن اس وقت میں تمہیں سزا نہیں دوں گا ۔۔۔ سقراط نے میرے ساتھ ہی نہیں گلانکون کے بیٹے شارمدیس ۔ داکلیز کے بیٹے یوتھی ڈیمس اور کئی دوسروں کے ساتھ بدسلوکی کی ہے ۔ شروع شروع میں یہ شخص محبت کا دم بھرتا ہے بعد میں خود محبوب بن بیٹھتا ہے ۔"

افلاطون اور زینوفون دونوں کی روایات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ سقراط کے اس نوع کے معاشقے ہوا و ہوس سے پاک تھے ۔ ایتھنیز کے ارباب اختیار کو سقراط کا نوجوانوں سے ربط ضبط ایک آنکھ نہیں بھاتا تھا اور عام طور سے اس پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ نوجوانوں کے اخلاق خراب کر رہا ہے ۔ مزید براں سقراط بت پرستی کا مخالف تھا اور روایتی رسوم عبادت ادا کرنے سے گریز کرتا تھا ۔ وہ ایک خدا کو مانتا تھا ۔ اس بنا پر لوگ اُسے نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے ۔ سقراط کا دعویٰ یہ تھا کہ ایک خفیہ باطنی آواز اُسے بُرے کاموں سے منع کرتی ہے اور ہدایت دیتی ہے ۔ یاد رہے کہ اس دور کے حکام اُمراء اور روساء کو ناپسند کرتے تھے ۔ سقراط کی صحبت میں اُمراء کے بیٹے بیٹھتے تھے جس سے حکام وقت کو خدشہ لاحق رہتا تھا کہ یہ لوگ مل بیٹھ کر عوامی حکومت کے خلاف سازشیں کیا کرتے ہیں ۔ انہی وجوہ کی بنا پر سقراط پر مقدمہ قائم کیا گیا ۔ مقدمے کے دوران سقراط نے تمام الزامات کی مدلل اور پر زور تردید کی لیکن منصف صاحبان اُسے اپنے راستے سے ہٹانے کا تہیہ کر چکے تھے ۔ جب سقراط کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ اُسے موت کی سزا دی جائے گی تو اُس نے انہیں مخاطب کر کے کہا :

"میں تمہیں صاف صاف بتا دوں کہ اگر تم میرے جیسے شخص کو جان سے مار دو گے تو تم مجھے اتنا ضرر نہیں پہنچا سکو گے جتنا کہ اپنے آپ کو پہنچاؤ گے ۔"

سقراط اپنے آپ کو بڑ مکھی[1] کہا کرتا تھا ۔ وہ کہتا تھا کہ ہر معاشرے میں ایک بڑ مکھی کا ہونا ضروری ہے جو لوگوں کو کاٹ کاٹ کر انہیں غور و فکر پر مجبور کرتی رہے ۔ اور انہیں اپنی خامیوں اور کوتاہیوں کا احساس دلاتی رہے ۔ اس نے اپنے دشمنوں سے کہا کہ کسی شخص کو اختلاف رائے یا تنقید کرنے کے جرم

---

(۱) Gadfly -

میں قتل کر دینے سے کوئی سیاسی یا معاشرتی عقدہ حل نہیں کیا جا سکتا۔ ان عقدوں کے سلجھانے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حکام وقت خود اپنی اصلاح کریں۔ اس کے الفاظ ہیں:

''اگر تم سمجھتے ہو کہ دوسروں کو قتل کر کے تم انہیں اس بات سے باز رکھ سکو گے کہ وہ تمہیں تمہاری برائی پر ملامت کریں تو یہ تمہاری بھول ہے۔ فرار کا یہ راستہ عزت کا راستہ نہیں ہے نہ ایسا کرنا ممکن ہے۔ سب سے آسان اور سہل طریقہ یہ ہے کہ دوسروں پر جبر و تشدد کرنے کی بجائے تم لوگ خود اپنے آپ کی اصلاح کرو۔''

لیکن منصف صاحبان تو اسے خار راہ سمجھتے تھے چنانچہ اسے موت کی سزا سنائی گئی۔ اس زمانے میں ایتھنیز میں یہ دستور تھا کہ مجرم کے عزیز داروغۂ زندان کو کچھ دے دلا کر مجرم کو ملک سے باہر بھگا لے جاتے تھے۔ سقراط کے شاگردوں نے بھی اس کی کوشش کی لیکن سقراط نے بھاگ جانے سے صاف انکار کر دیا اور کہا میں ستر برس کا بڈھا ہوں موت مجھے خوف زدہ نہیں کر سکتی اور موت کوئی ایسی شے بھی نہیں کہ اس سے دور بھاگنے کی کوشش کی جائے۔ سقراط حیات بعد موت کا قائل تھا۔ اسے اس بات کا یقین تھا کہ مرنے کے بعد اس کی روح ایسے عالم میں جائے گی جہاں اس کے لیے ازلی مسرت کا سامان موجود ہے۔ موت کا دن آیا تو سب سے پہلے سقراط نے بیوی بچوں کو رخصت کیا کہ ان کی گریہ زاری اس کے آخری لمحات کو تلخ نہ کر دے۔ پھر داروغہ سے زہر کا پیالہ لانے کو کہا۔ سقراط کے شاگرد غم و الم سے نڈھال اس کے گرد سرنگوں بیٹھے تھے۔ سقراط نے داروغہ سے پوچھا ''موت کو سہل کیسے بنایا جا سکتا ہے۔'' اس نے جواب دیا آپ زہر پی کر ٹہلنا شروع کر دیں۔ جب ٹانگیں شل ہو جائیں تو لیٹ جائیے۔ زہر کا اثر ٹانگوں سے دل و جگر میں اتر جائے گا اور موت واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ سقراط نے نہایت اطمینان سے زہر کا پیالہ ہونٹوں سے لگایا اور غٹاغٹ پی گیا۔ اس پر اس کے شاگرد بے اختیار رونے لگے۔ چاروں طرف سے دبی گھٹی سسکیوں کی آوازیں آنے لگیں۔ سقراط نے ادھر ادھر ٹہلنا شروع کر دیا۔ جب ٹانگیں بے کار ہو گئیں تو وہ لیٹ گیا اور کہا تم لوگ ضبط اور حوصلے سے کام لو۔ میں نے عورتوں اور بچوں کو اس لیے ہٹا دیا تھا کہ وہ رونا پیٹنا شروع کر دیں گے۔ آخر اس نے محسوس کیا کہ زہر رگ و پے میں اتر گیا ہے۔ اس نے نہایت سکون سے کریٹو سے کہا ''اسکلیپس سے میں نے ایک مرغا ادھار لیا تھا۔ یہ قرض چکا دینا اور دیکھو بھولنا مت''۔ یہ اس کے آخری الفاظ تھے۔ اس کے ساتھ ہی موت راحت کی نیند بن کر اس کی پلکوں پر اتر آئی۔

سقراط کا انداز نظر عملی و افادی ہے۔ اس نے کوئی مستقل نظام فلسفہ پیش نہیں کیا بلکہ لوگوں کو نیکی اور صداقت کی تلقین کی۔ انہیں صحیح فکر کی دعوت دی تا کہ وہ صحیح عمل کر سکیں۔ وہ مابعد الطبیعاتی خیال آرائیوں کو بے مصرف

سمجھتا تھا۔ اس نے کائنات کی کنہ پر بحث کرنے کی بجائے انسان کو عقل و خرد کی رہنمائی میں صحیح طریقے سے زندگی گزارنے کی ترغیب دی۔ سقراط کا فلسفہ تنقیدی ہے کہ اس میں اصولِ علم کی تحقیق کی گئی ہے، عقلیاتی ہے کہ اس میں جستجوئے حق کے لیے عقلی استدلال سے کام لیا گیا ہے۔ مثالیاتی ہے کہ حقیقت کی توضیح میں ذہن انسانی کو سب سے بڑا عامل مانا ہے۔ ثنوی ہے کہ اس میں عقل کے مقابلے میں مادے کو فروتر مقام دیا گیا ہے۔

سقراط کی ذات سے فلسفے کی تین تحریکیں شروع ہوئیں جو بعض مسائل میں ایک دوسری کی متضاد ہیں۔ کلبیت، لذتیت اور مثالیت۔ اس کا ایک شاگرد انطی تھینس کلبیت کا بانی ہے وہ سقراط کی قلندر مشربی سے متاثر ہوا۔ کلبی استغنا کو دانش و خرد کی علامت سمجھتے تھے اور دنیوی مال و متاع کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انطی تھینس کا شاگرد دیو جانس کلبی اپنے پاس سوائے پانی پینے کے پیالے کے کچھ نہیں رکھتا تھا۔ ایک دن اس نے ایک دیہاتی لڑکے کو اوک سے پانی پیتے دیکھا تو اپنا پیالہ بھی پھینک دیا۔ انطی تھینس کا قول ہے ''میں املاک کو اس لیے ناپسند کرتا ہوں کہ ان کا مملوک نہ بن جاؤں''۔ وہ ہمیشہ پھٹے پرانے کپڑے پہنتا تھا۔ ایک دن اسی ہیئت کذائی میں سقراط کے پاس گیا۔ سقراط نے مسکرا کر کہا ''تمہارے لباس کی دھجیوں میں سے مجھے صاف طور پر تمہاری خود نمائی کی جھلک دکھائی دیتی ہے''۔ رواقئین انہی کلبیوں کے جانشین تھے۔

سقراط کے ایک شاگرد ارسطائی پس نے لذتیت کے مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی جسے بعد میں ایپکورس نے اپنا لیا۔ وہ ان لوگوں سے نفرت کرتا تھا جو حصولِ زر و مال کو زندگی کا مقصد واحد قرار دیتے ہیں۔ ایک دن ایک امیر سمیس نے اسے اپنا محل دکھانے کے لیے مدعو کیا۔ سنگ مرمر کے محل میں پھرتے پھراتے معاً ارسطائی پس نے سمیس کے منہ پر تھوک دیا۔ سمیس نے شکایت کی تو کہا ''سنگ مرمر کے محل میں تمہارے چہرے سے زیادہ اور کوئی موزوں جگہ دکھائی نہیں دی جہاں میں تھوک سکتا۔'' ایک دن ایک دوست نے ارسطائی پس کو ملامت کرتے ہوئے کہا ''تم نے اپنے گھر میں کسبی کیوں ڈال رکھی ہے'' ارسطائی پس نے جواب دیا ''مجھے ایسے مکان میں رہائش رکھنے یا ایسے جہاز میں سفر کرنے میں کیا ننگ و عار محسوس ہو سکتا ہے جس میں اور لوگ بھی رہ چکے ہیں یا سفر کر چکے ہیں۔'' ایک دن وہی کسبی ارسطائی پس سے کہنے لگی میں تمہارے بچے کی ماں بننے والی ہوں۔ جواب دیا ''یہ بتا سکنا کہ تو میرے ہی بچے کی ماں بننے والی ہے اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ کسی خاردار جھاڑی میں گر پڑنے کے بعد یہ بتا سکنا کہ کس کانٹے سے بدن پر خراش آئی ہے۔''

اہلِ نظر کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ مثالیت پسندی کا بانی سقراط کو سمجھا جائے یا افلاطون کو سقراط نے اپنی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی۔ اس کے منتشر افکار افلاطون یا زینوفون کے یہاں ملتے ہیں۔ بعض اہلِ رائے کہتے ہیں کہ افلاطون نے

اپنے استاد کے خیالات کو اپنے مکالموں میں جوں کا توں قلم بند کیا ہے۔ دوسروں کا خیال ہے کہ افلاطون خود جودت فکر کی دولت سے مالا مال تھا۔ اس نے سقراط سے بے شک استفادہ کیا لیکن اس کا نظام فلسفہ خود اس کا اپنا مرتب کیا ہوا ہے۔ بہرحال مکالمات میں سقراط کے جو نظریات دکھائی دیتے ہیں وہ بذات خود بڑے اہم ہیں۔

جس زمانے میں سقراط نے ہوش سنبھالا ایتھنز میں سوفسطائیوں (لغوی معنی (عاقل و دانا) کے نظریات کی اشاعت ہو رہی تھی۔ یاد رہے کہ اس دور سے پہلے کے یونانی فلاسفہ کا نقطہ نظر عالمی و آفاقی تھا۔ طالیس، ہیریقلیتس، دیما قریطس، پارمی نائدیس، انا کساغورس وغیرہ نے کائنات کی کنہ کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ ہم مادیت پسندی کے ضمن میں دیکھ چکے ہیں کہ فلسفہ یونان جوہر کائنات کے تجسس سے شروع ہوا تھا۔ ابتداء میں سب سے اہم یہ سوال درپیش تھا کہ ''نیچر کیا ہے؟'' اور اس کے ساتھ ضمنی سوال یہ تھا کہ ''انسان کیا ہے؟'' سوفسطائیوں نے کہا کہ کائنات کو سمجھنے کی انسانی کوشش بے کار اور مضحکہ خیز ہے فلسفے کا اصل منصب یہ ہے کہ انسان کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ چنانچہ انہوں نے اس سوال کو اہمیت دی کہ ''انسان کیا ہے؟'' اور یہ سوال ضمنی اور ثانوی حیثیت اختیار کر گیا کہ ''نیچر کیا ہے؟'' ان کا خیال یہ تھا کہ انسان کو نیچر کے حوالے سے سمجھنے کی بجائے نیچر کو انسان کے حوالے سے سمجھا جائے۔ چنانچہ جب سوفسطائیوں نے انسان کو فلسفیانہ تفکر و تجسس کا مرکز و محور بنایا تو کائنات کی بجائے ذہن انسانی اور عمل انسانی اہل فکر کا اصل موضوع قرار پایا اور ایسے علوم کی ترتیب و تدوین عمل میں آئی جن کا تعلق خالصتاً انسان سے تھا۔ سوفسطائیوں نے کونیات اور الٰہیات کی بجائے منطق، سیاسیات، بلاغت، خطابت، طبیعیات، لغات اور شاعری کی تدریس شروع کی۔ اس طرح نئے نقطہ نظر کے مطابق معروض کے بجائے موضوع کو زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی۔ پروتا غورس سوفسطائی کا قول ہے۔ ''انسان ہی ہر شے کا پیمانہ ہے۔'' یعنی جو میرے نزدیک صداقت ہے وہی اصل صداقت ہے جسے میں نیکی سمجھتا ہوں وہی اصل نیکی ہے۔ اسی مرحلے پر دنیائے فلسفہ میں موضوعیت اور فردیت نے بار پایا۔ غورجیاس سوفسطائی کہتا تھا کہ معروضی علم کا کوئی وجود نہیں ہے نہ اخلاق میں کوئی معروضی یا قطعی معیار ہو سکتا ہے۔ تھریسی میکس سوفسطائی نے کہا ''عدل و انصاف نام ہے حکمران طبقے کے مفاد کی نگہداشت کا۔'' وہ کہتا تھا کہ چند طاقت ور لوگوں نے کمزوروں اور غریبوں کو دبانے کے لیے قوانین بنا رکھے ہیں اور مکار سیاست دان عوام کو مذہب کے نام پر دھوکا دے کر انہیں اپنا مطیع رکھنا چاہتے ہیں۔ پروتاغورس نے علم کے ماخذ پر بحث کرتے ہوئے لاک کی پیش قیاسی کی اور کہا کہ حسیات ہی حصول علم کا واحد وسیلہ ہیں اور کسی ماورائی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح علم کے ہر شعبے میں تشکک کا دور دورہ ہوگیا اور صداقت، خیر اور حسن کو محض اضافی قرار دے دیا گیا۔ سقراط کا نقطہ نظر اور طرز استدلال سوفسطائیوں ہی سے ماخوذ تھا

کیونکہ اس نے بھی انھی کی طرح انسان ہی کو موضوع فکر بنایا تھا۔ ڈیو جانس کے بقول اس دلیل کا بانی جسے "سقراطی" کہا جاتا ہے فی الاصل پروتاغورس سوفسطائی تھا جس نے قواعد اور لسانیات کی بنیاد رکھی۔ بہرصورت سقراط سوفسطائیوں کی موضوعیت اور علم و اخلاق میں ان کے تشکک کا مخالف تھا۔ اس نے عقلی استدلال اور اخلاقی قدروں کے مقام کو بحال کرنے کا کام شروع کیا جو بعد میں افلاطون اور ارسطو نے پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔

سب سے پہلے سقراط نے یہ دعویٰ کیا کہ کسی شے کی کنہ کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ایسی خصوصیات کو پیش نظر رکھا جائے جن کے ذکر سے وہ شے صاف صاف سامنے آجائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی صحیح تعریف کی جاسکے۔ سقراط کے خیال میں یہ کام صرف عقل ہی کر سکتی ہے۔ اس تعریف کو اس نے Concept کا نام دیا۔ یہ نظریہ بڑا انقلاب پرور ثابت ہوا۔ افلاطون نے اسی پر اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد رکھی تھی۔ بعد میں یہ تمام مثالیت پسندی کا اصل اصول بن گیا۔ اس نظریے سے سوفسطائیوں کے اس اِدّعا کی تردید مقصود تھی کہ علم محض حسّی ادراک کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح سقراط نے اپنے خیال کے مطابق سوفسطائیوں کی موضوعیت کا سدِّ باب کرکے عقلی استدلال پر انسان کا عقیدہ دوبارہ بحال کر دیا۔

اخلاقیات میں سقراط نے صداقت، خیر اور حسن کی ازلی و ابدی قدروں کا ذکر کیا اور کہا کہ یہ قدریں انسانی ذہن یا موضوع سے علیحدہ مستقل بالذات حیثیت میں موجود ہیں۔ اس نے خیرِ محض کی جستجو میں اخلاقیات کو فلسفے کی باقاعدہ ایک صنف بنا دیا۔ سقراط نے علم اور خیر کو لازم ملزوم قرار دیتے ہوئے کہا کہ جو شخص علم رکھتا ہے وہ شر کا ارتکاب کر ہی نہیں سکتا۔ اس پر بعد میں ارسطو نے یہ کہہ کر تنقید کی تھی کہ سقراط نے فطرتِ انسانی کے جذبات و ہیجانات کو نظر انداز کر دیا ہے جن سے انسانی اعمال اثر پذیر ہوتے ہیں۔ مزید برآں سقراط نے کہا کہ کائنات بے مقصد نہیں ہے جیسا کہ مادیت پسند کہتے ہیں۔ کائنات میں مقصد و غایت ہے اور اس میں دوامی اخلاقی قدریں موجود ہیں جن کے طفیل انسان خیر اور حسن کی کشش محسوس کرتا ہے۔ افلاطون نے کائنات کے بامقصد ہونے کے اس تصور کو بعد میں بڑی شرح و بسط سے پیش کیا۔ سیاسیات میں سقراط نے کہا کہ مملکت کی باگ ڈور نیک، قابل اور انصاف پسند دانشوروں کے ہاتھوں میں ہونی چاہیے جنھیں حکمرانی کی باقاعدہ تربیت دی گئی ہو۔ سوفسطائی کہتے تھے کہ عدل نام ہے طاقت وروں کے مفاد خصوصی کے تحفظ کا۔ سقراط نے کہا عدل کسی خاص طبقے تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں تمام طبقات معاشرہ برابر کے شریک ہیں۔ اس نے ایک قسم کے اشتمالی معاشرے کا تصور پیش کیا جس میں ہر فرد اپنی قدرتی صلاحیتوں کی نشو و نما اور تکمیل کے لیے زندگی گزارتا ہے اس کا قول ہے:

"انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ جماعت میں رہ کر زندگی گزارے اور ذاتی

مفاد پر جماعت کے مفاد کو مقدم رکھے۔"

سقراط اپنے زمانے کے دانش فروش خطیبوں کا ذکر حقارت سے کرتا تھا:

"یہ لوگ پیتل کے برتنوں کی طرح ہیں جنہیں ایک دفعہ ٹھوکا دے دیا جائے تو دیر تک بجتے رہتے ہیں۔"

جیسا کہ ذکر ہوچکا ہے سقراط حیات بعد ممات کا بھی قائل تھا اور کہا کرتا تھا کہ موت کے بعد دانش وروں کو ایک ایسے مثالی عالم میں جگہ ملے گی جہاں وہ تعمق و تفکر کی زندگی گزاریں گے۔ عظیم شعراء کے متعلق وہ کہتا تھا کہ وہ ہنر وری سے نظم نہیں لکھتے بلکہ اس وقت لکھتے ہیں جب ان پر از خود رفتگی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

افلاطون: ۴۲۷ ق ۔ م میں ایتھنز کے ایک رئیس گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کا اصل نام ارسطوکلیس تھا۔ اوائل شباب میں دوسرے نوجوانوں کی طرح ورزشی کھیلوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا تھا۔ نہایت شہ زور جوان تھا۔ کشتی لڑنے میں شہرت حاصل کی اور کئی میدان مارے۔ اس کے کندھے کشادہ اور توانا تھے اس لیے لوگ اسے پلاٹو کہنے لگے۔ بعد میں اسی نام سے مشہور ہوا۔ علوم مروجہ کی تحصیل گھر میں کی تھی۔ شعر گوئی کا شوق بھی رکھتا تھا۔ عین شباب کے عالم میں جب اس کے سامنے عیش و عشرت کی تمام راہیں کھلی ہوئیں تھیں سقراط کی شخصیت اور اس کی تعلیمات سے ایسا مسحور ہوا کہ تمام مشاغل ترک کر دیے۔ عشقیہ نظموں کے مسودات پھاڑ کر پھینک دیے اور اس کے حلقہ ارادت میں شامل ہوگیا۔ اس کے بعد اس کی ساری زندگی فلسفے کے لیے وقف ہوگئی ایک جگہ کہتا ہے۔

"خدا کا شکر ہے کہ اس نے مجھے مرد بنایا عورت نہیں بنایا اور مجھے سقراط کے عہد میں پیدا کیا"

افلاطون دس برس استاد سے فیض یاب ہوا اور سقراط کی المناک موت سے ایسا متاثر ہوا کہ گھر بار چھوڑ چھاڑ کر دوسرے ملکوں کی سیاحت پر روانہ ہو گیا۔ اس وقت اس کی عمر اٹھائیس برس ہوگی۔ بارہ برس تک مصر، صقلیہ اور اطالیہ کی سیاحت کی۔ صقلیہ میں فیثا غورسیوں سے صحبتیں رہیں جن کی باطنیت سے وہ بڑا متاثر ہوا۔ ۳۸۷ ق ۔ م میں ایتھنز لوٹ آیا اور ایک باغ میں اپنی شہرۂ آفاق اکیڈمی قائم کی۔ باقی ماندہ عمر یہیں درس تدریس میں گزار دی۔ اس کے مکتب میں زیادہ تر ریاضی اور نظری فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ افلاطون ریاضی کو اس قدر اہم سمجھتا تھا کہ اپنی درس گاہ کے سامنے کے دروازے پر یہ الفاظ کندہ کروائے:

"جو شخص ہندسہ نہیں جانتا اندر نہ آئے"

افلاطون نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ ہی اس کا اوڑھنا بچھونا بن گیا۔ فلسفے کی غواصی اس کے ذوق شعر و ادب کو نہ دبا سکی۔ چنانچہ اس کے مکالمات کا شمار لطف بیان کے لحاظ سے ادبیات عالم میں ہوتا ہے۔ مکالمات افلاطون میں جمہوریہ قوانین۔ ضیافت۔ غورجیاس۔ اپالوجی۔ فیدو۔ سفسطائی۔ طیماؤس۔ فیدرس اور

کراٹولیس نہایت بلند پایہ ہیں۔ ان میں تمثیل کا انداز نگارش پایا جاتا ہے اور کرداروں کی زندہ تصویریں چشم تصور کے آگے جھلملانے لگتی ہیں۔ افلاطون نے مثالی مملکت کا تصور پیش کیا تو صقلیہ کے بادشاہ ڈائونیسیس نے اسے بلا بھیجا کہ آئیے میری ریاست کو مثالی مملکت میں تبدیل کر دیجیے۔ افلاطون اس کے ہاں گیا تو کسی بات پر دونوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ بادشاہ نے طیش میں آ کر افلاطون کو غلام بنا کر بردہ فروشوں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ فلسفی کے ایک شاگرد نے اس کی قیمت ادا کر کے اسے رہائی دلوائی۔ افلاطون ایتھنز لوٹ آیا جہاں اسی برس کی عمر میں وفات پائی۔ اس کی موت نہایت پرسکون ہوئی۔ ایک دن وہ کسی عزیز کی دعوت عروسی میں شریک تھا۔ رات گئے تک ہنگامۂ ناؤ نوش گرم رہا۔ افلاطون کمر سیدھی کرنے کے لیے ایک کرسی پر دراز ہو گیا اور سو گیا۔ صبح سویرے میزبان نے اس کا پتہ کیا تو وہ ابدی نیند سو چکا تھا۔

افلاطون کے فلسفے کو سمجھنے کے لیے اس کے نظریۂ امثال کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ یہ امثال یا عیون وہی ہیں جنہیں سقراط نے تجریدات فکری یا کسی شے کی تعریف کا نام دیا تھا۔ یہ نظریہ حقیقت اور ظاہر یا حس اور عقل کے امتیاز سے پیدا ہوتا تھا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں سب سے پہلے پارمی نائڈیس نے کہا تھا کہ صداقت عقل استدلالی میں ہے اور عالم حواس محض فریب نظر ہے۔ ہیریقلیتس اور دیما قریطس بھی عقلیت پسند تھے سوفسطائی آئے تو انہوں نے اس فرق کو مٹا کر رکھ دیا اور کہا کہ علم صرف حواس ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ سقراط اور افلاطون نے کہا کہ علم تجریدات فکری سے حاصل ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں عقل استدلالی ہی سے میسر آ سکتا ہے۔ افلاطون نے کہا کہ یہ تجریدات فکری صرف تفکر کا ایک قانون نہیں ہیں بلکہ مستقل بالذات ما بعدالطبیعاتی حقائق بھی ہیں۔ اس نے ان حقائق کو امثال کا نام دیا اور کہا کہ کائنات کی حقیقت مطلقہ انہی امثال پر مشتمل ہے۔ یاد رہے کہ یہ دعویٰ کہ حقیقت مطلقہ عقلیاتی ہے تمام مثالیت پسندی کے مرکزی اصولوں میں سے ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ فلاسفہ صرف حقیقی امثال میں دلچسپی لیتے ہیں فرد یا شے سے اعتنا نہیں کرتے افلاطون نے ان امثال کا ایک ایسا عالم بسایا ہے جو مادی دنیا سے ماوراء ہے اور بے شمار امثال پر مشتمل ہے۔ عالم مادی میں جتنی اشیاء بھی دکھائی دیتی ہیں وہ انہی امثال کے سائے یا عکس ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عالم امثال حقیقی ہے اور عالم ظواہر غیر حقیقی ہے۔

افلاطون کے امثال ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ افلاطون نے انہیں ہیئت بھی کہا ہے۔ یہ امثال مستقل بالذات ہیں اور مادی عالم کے کسی تغیر سے متاثر نہیں ہوتے مادی عالم کی اشیاء ان امثال کے سائے ہیں مثلاً دنیا میں جتنے گھوڑے ہیں وہ مثالی گھوڑے کے عکس ہیں۔ تمام امثال ازل سے مرتب و مدون صورت میں موجود ہیں۔ ان میں خیر کامل سر فہرست ہے۔ کائنات میں ایک اور اصول بھی موجود ہے یعنی

مادہ۔ مادہ وہ سب کچھ ہے جو کہ امثال نہیں ہیں۔ مادہ خام مواد ہے جن پر امثال کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔ اسی چھاپ سے عالم ظواہر کی اشیاء بنتی ہیں۔ مثلاً سنگ مرمر سنگ تراش کے لیے وہ خام مواد ہے جس پر اس کے مثل کی چھاپ لگتی ہے۔ اسی طرح مادے پر امثال کی چھاپ لگنے سے تکوین عالم ہوئی تھی۔ مادی عالم حقیقی نہیں ہے بلکہ مادے پر حقیقی عالم یا امثال کی چھاپ ہے۔ اس دنیا کے تمام تغیرات عالم حواس کی تمام خامیاں اور کوتاہیاں مادے کی وجہ سے ہیں نہ کہ امثال کے باعث۔ اپنے ایک مکالمے طیماؤس میں افلاطون ایک معمار کا ذکر بھی کرتا ہے جس نے پہلے امثال اور مادے کو اکٹھا کیا جیسے سنگ تراش سنگ مرمر کی سل پر اس کا مثل ثبت کرتا ہے۔ جب اس معمار نے کسی مثل کو مادے پر ثبت کیا تو متعلقہ شے عالم وجود میں آگئی۔ ایک ہی مثل سے سینکڑوں اشیاء کی تخلیق عمل میں آئی لیکن اس تخلیق و تشکیل سے متعلقہ مثل پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ وہ بدستور کامل و اکمل اور غیر متغیر ہی رہا۔ افلاطون کو مثالیت پسند اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کے خیال میں حقیقی عالم امثال کا عالم ہے جس کا ادراک صرف عقلِ استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے خیال میں وہ عالم جس کا ادراک ہمیں اپنے حواس سے ہوتا ہے غیر حقیقی ہے۔ مادہ ناقص ہے اور جو مثل اس پر ثبت ہوتا ہے اسے مسخ کرکے رکھ دیتا ہے۔ ایک افسانے میں افلاطون بتاتا ہے کہ کس طرح پاک اور منزہ ذہن مادے سے ملوث ہوا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن خالص صورت میں ایک ستارے پر موجود تھا کہ اس پر عالم حواس کی تمنا نے زور کیا پس اس نے جسم کی قید قبول کرلی۔ اب وہ اپنے آپ کو اس قید سے آزاد کرا کر دوبارہ اپنے ستارے کو لوٹ جانا چاہتا ہے۔ طیماؤس میں اس نے فیثا غورسیوں کے انداز میں کہا ہے کہ عالم مادی میں آنے سے پہلے ہر روح اپنے اپنے ستارے میں موجود تھی۔ نیک آدمی کی روح موت کے بعد اپنے اصل مسکن کو لوٹ جاتی ہے۔ بدی کرنے والے کو موت کے بعد دوبارہ عورت کے روپ میں پیدا کیا جائے گا۔ لاابالی اشخاص موت کے بعد پرندے بن کر اٹھیں گے۔ اور احمق مچھلیوں کا قالب اختیار کریں گے۔ طیماؤس کہتا ہے کہ انسان میں دو روحیں ہیں ایک فانی دوسری غیرفانی۔ ایک کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ دوسری دیوتاؤں کی تخلیق ہے۔ فانی روح لذات و شہوات کی طرف مائل ہوتی ہے۔ غیر فانی روح نفس کی ترغیبات کا استیصال کرتی ہے۔ غیر فانی روح کا مقام سر ہے اور فانی روح سینے میں قیام کرتی ہے۔

افلاطون کے امثال لا تعداد ہیں۔ جس طرح خیر، صداقت اور حسن کے امثال ہیں اسی طرح شر، بد صورتی اور خباثت کے بھی امثال ہیں یہ سب امثال منتشر حالت میں نہیں ہیں بلکہ مرتب و مدون صورت میں موجود ہیں۔ ان کی ترتیب منطقی ہے۔ سب سے اعلیٰ اور اکمل 'خیر مطلق' ہے جو سب کا مبداء ہے۔ افلاطون نے یہ نہیں بتایا کہ خیر مطلق سے شر کیسے متفرع ہوا تھا۔ بہرحال وہ کائنات کو

"اخلاقیاتی عقلیاتی کُل" مانتا ہے۔ اس کے خیال میں عالم حقیقت یا وجود مطلق کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی سے ممکن ہو سکتا ہے ۔ افلاطون کے نظام فکر کو دوئی بھی کہا جاتا ہے ۔ ایک طرف امثال ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ اپنے ایک الگ حقیقی عالم میں موجود ہیں ۔ دوسری طرف مادہ ہے جس پر ان کی چھاپ لگتی ہے اور اشیا کی تخلیق ہوتی ہے ۔ ان دونوں میں جو خلیج حائل ہے اسے پاٹنے کی کوشش افلاطون نے نہیں کی ۔ یہ کام ارسطو نے کیا تھا ۔

افلاطون امثال کو مستقل بالذات جواہر سمجھتا ہے ۔ وہ حقائق مطلق ہیں جو کائنات کے اصول اوّل ہیں ۔ آفاقی ہیں ۔ وہ اشیاء نہیں افکار ہیں ۔ موضوعی نہیں معروضی ہیں ۔ زمان و مکان سے ماوراء ہیں اور عقلیاتی ہیں ۔ اواخر عمر میں افلاطون نے فیثا غورسیوں سے متاثر ہو کر اپنے امثال کو اعداد کہنا شروع کر دیا تھا جیسا کہ ارسطو نے ہمیں بتایا ہے ۔

افلاطون کے خیال میں صرف فلاسفہ ہی عالم امثال کا ادراک کر سکتے ہیں جو حقیقی عالم ہے ۔ عوام عالم ظواہر یا عالم مادی میں الجھ کر رہ جاتے ہیں جو محض فریب نظر ہے ۔ اس ضمن میں اس کی غار کی تمثیل مشہور و معروف ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جو اشخاص فلسفے سے بے بہرہ ہیں وہ گویا ایسے قیدی ہیں جنھیں کسی غار میں اس طرح جکڑ کر بٹھا دیا گیا ہو کہ وہ اپنے سامنے دیکھنے پر مجبور ہوں ۔ ان کے پیچھے آگ کا الاؤ روشن ہے ۔ سامنے غار کی دیوار ہے ۔ ان کے اور دیوار کے درمیان کی جگہ خالی ہے ۔ ان کے پیچھے جو آگ جل رہی ہے اس کے باعث وہ اپنے اور اپنے پیچھے سے گزرنے والوں کے صرف سائے ہی سامنے کی دیوار پر دیکھ سکتے ہیں اور ان سایوں کو حقیقی سمجھنے لگتے ہیں جن اشیاء یا اشخاص کے یہ سائے ہیں وہ ان کی حقیقت سے ہمیشہ بے خبر رہتے ہیں ۔ بعد کے صوفیہ کا یہ خیال کہ عالم مادی یا عالم ظواہر غیر حقیقی ہے اس لیے قابل اعتنا نہیں ہے اور روح جسم کی قید میں گرفتار ہے جس سے چھٹکارہ پانے کے لیے تعّق و تجرید کی ضرورت ہے افلاطون ہی سے ماخوذ ہے ۔

افلاطون کے نظریے سے مفہوم ہوتا ہے کہ انسانی تجربے کے ماخذ دو ہیں حسّی ادراک اور عقلی استدلال ۔ اول الذکر کی دنیا حواس کی دنیا ہے ۔ ثانی الذکر امثال کی دنیا ہے ۔ امثال ازلی و ابدی ہیں ۔ معقولات حقیقی ہیں ۔ حقیقی مدرکات تغیّر پذیر ہیں ۔ محسوسات غیرحقیقی ہیں ۔ اس لیے افلاطون نے ہیریقلیتس کے تغیّر و تبدل کو عالم حواس میں منتقل کر دیا ہے اور امثال یا سقراط کے تجریدات فکری کو الیاطیوں کے "وجود" کی طرح کامل اکمل اور غیر متبدل مانتا ہے ۔ ظاہری عالم کی اشیاء حقیقی امثال کی نقلیں ہیں ۔ سائے ہیں ۔ یہ امثال ماورائی بھی ہیں اور سریانی بھی ہیں ۔ وہ اشیا عالم میں طاری و ساری ہونے کے باوجود ان سے ماوراء اپنا مستقل وجود بھی رکھتے ہیں ۔ جس طرح عدل ۔ خیر ۔ حسن امثال ہیں اسی طرح درختوں ۔ ستاروں ۔ دریاؤں وغیرہ کے امثال بھی ہیں ۔ یہ تمام امثال خود اپنے تعلق سے مستقل بالذات وجود ہیں

اور دوسرے امثال کے تعلق سے جن کے ساتھ ان کا کوئی اشتراک نہیں ہے علم محض ہیں۔ امثال کے تعلق باہمی کو معلوم کرنے کے علم کو افلاطون نے جدلیات کہا ہے جس کا پہلا کام یہ ہے کہ امثال کا تعین کرے پھر ان کے باہمی اشتراک و اختلاف کا کھوج لگائے۔ ایک فلسفی جدلیات کی مدد سے حقیقی عالم امثال تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ افلاطون کی مثالیت پسندی پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹرنڈ رسل لکھتے ہیں۔

"افلاطون اپنے فلسفے میں فیثا غورس، پارمی نائڈیس، ہیریقلیتس اور سقراط سے متاثر ہوا۔ فیثا غورس سے اس نے باطنیت کا عنصر لیا۔ اس کے علاوہ نسخ ارواح، بقائے روح، اور جو کچھ بھی غار کی تمثیل میں بیان ہوا ہے وہ فیثا غورسیوں سے ماخوذ ہے۔ اس کے ساتھ ریاضیات میں شغف اور عقل و عرفان کا امتزاج بھی اسی ماخذ سے لیا گیا ہے۔ پارمی نائڈیس سے اس نے یہ نظریہ لیا کہ حقیقت ازلی ہے اور زمان سے ماوراء ہے اور تغیر و تبدّل منطقی لحاظ سے فریب نظر ہے۔ ہیریقلیتس سے یہ خیال لیا کہ عالم حیات ہر لمحہ تغیر پذیر ہے۔ اسے پارمی نائڈیس کے نظریے میں ممزوج کر کے اس نے کہا کہ علم حواس سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ عقل ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس نظریے کا امتزاج فیثا غورسیت سے ہو گیا۔ سقراط سے اس نے اخلاقیات میں دلچسپی لینا سیکھا اور دنیا کا غائی تصوّر مستعار لیا۔ خیر کامل اور اخلاقی قدریں ظاہرا سقراط سے ماخوذ ہیں"۔

جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں افلاطون نے بے شک اپنے پیش رؤوں سے استفادہ کیا تھا لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ اس امتزاج سے اس نے ایک شاندار نظام فکر کی تشکیل کی اور عقل و عرفان میں مفاہمت کی کوشش کی۔ اس نے بہت سے پھول اور پودے ادھر ادھر سے لیے لیکن ان کی چمن بندی ایسے سلیقے اور فن سے کی کہ ان منتشر پھولوں اور پودوں نے ایک حسین شالیمار کی صورت اختیار کر لی جس کی تخلیق کا حق بدرجہ اولیٰ افلاطون ہی کو پہنچتا ہے۔

افلاطون کے فلسفے کا اصل اس کا نظریہ امثال ہے جس نے اس کی سیاسیات، عمرانیات، اخلاقیات اور جمالیات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ اس کے سیاسی اور عمرانی افکار پر سپارٹا کے معاشرے کی چھاپ دکھائی دیتی ہے۔ سپارٹا والے سونے چاندی کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان کے ہاں لوہے کے سکے رائج تھے۔ وہ اپنے بیٹوں کی جنہیں پیدائش کے بعد ریاست کی تحویل میں دے دیا جاتا تھا کڑی عسکری تربیت کرتے تھے اور لڑکپن ہی میں انہیں ان تمام شدائد کا عادی بنا دیتے تھے جن کا سامنا عام طور سے دوران جنگ میں ہوتا ہے۔ لڑکوں کو اپنے ماں باپ سے ملنے کی اجازت شاذو نادر ہی دی جاتی تھی۔ شجاعت، حماست اور جفاکشی کو اعلیٰ ترین فضائل اور محاسن میں شمار کیا جاتا تھا۔ ان کے سپاہی سرخ رنگ کی وردی پہن کر میدان جنگ کو جاتے تھے تاکہ زخم لگنے پر خون دکھائی

نہ دے۔ جب ماں اپنے بیٹے کو میدان جنگ میں بھیجنے وقت رخصت کرتی تھی تو کہتی تھی "یا ڈھال کے ساتھ آنا یا ڈھال کے اوپر" مطلب یہ ہوتا کہ یا فاتح ہو کر آنا یا جان ہار دینا۔ سپارٹا والے نہایت سادہ اور پر مشقت زندگی کے عادی تھے۔ جن لوگوں کی توند بڑھ جاتی تھی انہیں کاہل اور پیٹو سمجھ کر جلا وطن کر دیا جاتا تھا۔ مجردوں کو جاڑے میں مادر زاد برہنہ کر کے ان کا جلوس نکالا جاتا تھا اور برسرِ عام انہیں سرزنش کی جاتی تھی۔ ایک دفعہ ان کے ایک بادشاہ نے ایک پستہ قد عورت سے نکاح کر لیا۔ بزرگوں کی مجلس میں بادشاہ پر جرمانہ کیا گیا کہ اس عورت سے ٹھنگنے بچے پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ سپارٹا کی ایک عورت سے کسی دوسری ریاست کی ایک عورت نے طنزاً کہا "تمہارے ہاں عورت مرد پر حکومت کرتی ہے۔" اس نے جواب دیا "مرد بھی تو وہی جنتی ہے"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس معاشرے میں عورت کو احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔

ہندی آریاؤں کی طرح سپارٹا میں بھی نیوگ کا رواج تھا۔ عورتوں کو اجازت تھی کہ وہ اپنے خاوند سے زیادہ طاقت ور مردوں سے اولاد پیدا کریں۔ نوجوان لڑکے اور لڑکیاں مادر زاد برہنہ کھیلوں اور ناچوں میں حصہ لیتے تھے۔ ہم جنسی محبت کا رواج عام تھا۔ بعد میں اسے "افلاطونی محبت" کا نام دیا گیا نو خیز لڑکوں کی تربیت کا کام ان کے عشاق کے سپرد تھا جنہیں معلّم کہا جاتا تھا۔ جب کوئی نوجوان میدان جنگ میں زخم کھا کر چلاتا تو اس کے معلّم کو سرزنش کی جاتی تھی کہ اس کی تربیت میں کوتاہی کیوں کی۔ ہم جنسی محبت کی تہ میں یہ خیال کارفرما تھا کہ جو نوجوان ایک دوسرے سے محبت کریں وہ میدانِ جنگ میں اپنے دوستوں کی حفاظت کے لیے جم کر لڑتے ہیں۔ افلاطون جمہوریت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایتھنز والوں نے جمہوری طرزِ معاشرہ کے باعث سپارٹا کے ہاتھوں شکست کھائی تھی۔ اس لیے وہ سپارٹا والوں کے عسکری معاشرے کو مثالی معاشرہ سمجھنے لگا۔ اس کی "مثالی ریاست" میں سپارٹا کی ریاست کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس مثالی ریاست میں اشتمالیت اور اباحتِ نسواں کے تصورات ملتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اس ریاست میں املاک کے ساتھ عورتوں کا اشتراک بھی ہوگا اور عورتوں اور مردوں میں کامل مساوات ہوگی۔ شادی کا انتظام مملکت کرے گی کسی تہوار پر نوجوان مردوں اور کنواری لڑکیوں کو اکٹھا کر کے میاں بیوی بنا دیا جائے گا۔ مرد کی عمر ۵۵ اور ۲۵ کے درمیان ہوگی اور عورت کی ۴۰ اور ۲۰ کے درمیان۔ ان عمروں سے باہر جنسی مواصلت پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جائے گی البتہ اسقاطِ حمل اور ضبطِ تولید جبری ہوں گے۔ کمزور اور ناقص الاعضا بچوں کو پیدا ہوتے ہی تلف کر دیا جائے گا۔ شادی سے پہلے مرد اور عورت دونوں کا طبی معائنہ کر کے اس بات کا اطمینان کر لیا جائے گا کہ وہ صحت مند اولاد پیدا کر سکیں گے۔ اس مثالی ریاست میں کسی کو اس بات کا علم نہیں ہوگا کہ کون کس کا باپ ہے اس لیے اپنی عمر سے بڑے ہر شخص کو

باپ سمجھ کر اُس کا احترام کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر بڑی عمر کی عورت کو ماں کہا جائے گا۔ ہم عمر ایک دوسرے کو بھائی بہن سمجھیں گے۔ جن کی عمروں میں اتنا تفاوت ہو کہ وہ باپ بیٹی ہو سکتے ہیں انہیں مواصلات کی اجازت نہیں ہوگی۔ کوئی کسی عمر رسیدہ شخص پر ہاتھ نہیں اٹھائے گا کیوں کہ ممکن ہو سکتا ہے وہ اس کا باپ ہی ہو۔ اس موقع پر راقم کو ڈیو جانس کلبی کا ایک لطیفہ یاد آگیا ہے۔ ایک دن یہ سر کہ جبین فلسفی ایتھنز کے ایک کوچے میں داخل ہوا تو دیکھا کہ گلی میں اور چھتوں پر لوگوں کا ہجوم ہے اور محلے والوں میں لڑائی جھگڑا ہو رہا ہے۔ دیو جانس ایک طرف کھڑے ہو کر تماشا دیکھنے لگا۔ دیکھتا کیا ہے کہ ایک کسبی کا بیٹا چھت پر کھڑا ہے اس کے ہاتھ میں ایک پتھر ہے جسے وہ نیچے گلی میں جہاں لوگوں کا جمگھٹ تھا پھینکنے کے لیے ہاتھ تول رہا ہے۔ دیو جانس نے پکار کر اسے کہا "ہاں! ہاں! پتھر مت پھینکنا۔ باپ کو لگ جائے گا"۔

افلاطون کی اشتمالی ریاست میں کوئی شخص کسی شے کو ذاتی املاک نہیں سمجھے گا۔ تمام شہریوں کے روٹی کپڑے، رہائش، علاج معالجے کی کفالت ریاست کرے گی۔ تعلیم و تربیت کا بار بھی ریاست پر ہوگا۔ بچے گھروں کی بجائے سرکاری درس گاہوں میں رہیں گے جہاں صبح و شام انہیں کڑی ورزش کرائی جائے گی۔ اور اسلحہ کا استعمال سکھایا جائے گا عمر کے دس برس کھیل کود اور ورزش کے لیے وقف ہوں گے تاکہ لڑکا خوب توانا اور مضبوط ہو جائے۔ موسیقی کی تعلیم بھی دی جائے گی لیکن اس میں ایسے نغمات نصاب سے خارج کر دیئے جائیں گے جو جذبات میں نفسانی ہیجان پیدا کرتے ہیں۔ شجاعت کے جذبے کو ابھارنے والے راگ سکھائے جائیں گے۔ دس برس کے بعد امتحان لیا جائے گا اور کامیاب طلبہ کو مزید دس برس تعلیم دی جائے گی جس میں نصابی علوم کے ساتھ کڑی فوجی تربیت بھی شامل ہوگی۔ نوجوانوں کو مچھلی کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ انہیں بھنا ہوا گوشت کھلایا جائے گا۔ چٹنیاں، اچار، مربے اور مٹھائیاں کھانے کی ممانعت ہوگی۔ تربیت یافتہ نوجوان طلبہ کو انتظامی شعبوں اور فوجی خدمات کے سنبھالنے کا کام سپرد کیا جائے گا۔ ممتاز اور منتخب نوجوان فلسفے اور ملک داری کی اعلیٰ تعلیم حاصل کریں گے۔ مملکت کے اعلیٰ حکام تربیت یافتہ فلاسفہ پر مشتمل ہوں گے۔ افلاطون کہتا ہے کہ حالتِ مرض میں ماہر طب سے رجوع لایا جاتا ہے اسی طرح نظم و نسق کا کام اس شخص کو دینا چاہیے جو آئینِ جہانداری کی تربیت حاصل کر چکا ہو۔ اس کے خیال میں جب تک فلاسفہ حکمراں نہیں ہوں گے بنی نوع انسان کے مصائب کا خاتمہ نہیں ہوگا۔

افلاطون نے جمہوریہ میں اپنا عدل کا تصور پیش کیا ہے۔ اس مکالمے کا آغاز ایک محفل سے ہوتا ہے جس میں چند امراء اور مفکرین گلاکون۔ تھریسی میکس۔ اڈیمن ٹوس۔ سقراط وغیرہ ایک امیر کبیر کنالوس کے یہاں جمع ہیں۔ سقراط کنالوس سے پوچھتا ہے "تمہیں دنیا میں سب سے بڑی نعمت کون سی میسر آسکتی

ہے"۔ وہ جواب دیتا ہے "دولت جو میری سخاوت کا۔ دیانت کا عدل کا سبب بنی"
سقراط حسنت عاذت پوچھتا ہے "عدل کیا ہے؟" اس پر بحث چھڑ جاتی ہے۔ سقراط باتوں باتوں میں کتالیوس کے الجھے ہوئے خیالات کا استادانہ تجزیہ کر کے اس کے دلائل و تعصبات کی دھجیاں بکھیر دیتا ہے۔ اس بحث کے دوران میں تھریسی میکس سوفسطائی کہتا ہے کہ اخلاق کمزوروں نے وضع کیے ہیں تاکہ طاقتوروں کا پنجہ آہنیں کمزور پڑ جائے۔ لمبی چوڑی بحث کے بعد سقراط کہتا ہے کہ عدل اس معاشرے میں قائم ہوتا ہے جس کے تمام افراد عورتیں اور مرد اپنی اپنی قدرتی صلاحیتوں کے مطابق اپنے اپنے کام سر انجام دے رہے ہوں۔

آرٹ کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ ایک تمثیل نگار یا شاعر از خود رفتگی کے عالم میں تمثیل لکھتا ہے۔ یا شعر کہتا ہے۔ وجد و حال کی اس حالت میں گویا کوئی مافوق الطبع قوت اس کے سراپا پر غلبہ پالیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلیت پسند افلاطون شعراء اور تمثیل نگاروں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ حالت تخلیق میں شاعروں کے جذبات ان کی عقل و خرد پر حاوی ہو جاتے ہیں چنانچہ اس نے اپنی مثالی ریاست سے انہیں جلاوطن کر دیا ہے۔ اس کے خیال میں شاعروں اور دوسرے فن کاروں کو عالم مثال تک رسائی حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہ مقام ارفع سوائے فلاسفہ کے کسی دوسرے کو میسر نہیں آ سکتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ جب کوئی شاعر نظم کہتا ہے یا کوئی سنگ تراش مجسمہ تراشتا ہے تو وہ نقل کی نقل کر رہا ہوتا ہے کیونکہ عالم مادی کی جتنی اشیاء ہیں وہ امثال کے عکس یا نقلیں ہیں۔ جب کوئی شخص ان کی تصویر کشی یا عکاسی کرے گا تو وہ عکس کا عکس اتار رہا ہوگا۔ بہر صورت افلاطون نے اعلیٰ پایہ کی موسیقی کی دل کھول کر تعریف کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے انسانی ذہن و قلب میں اعتدال احساس پیدا ہوتا ہے اور انسان عدل کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اس نے یہ کہہ کر آج کل کے نفسیاتی معالجوں کی پیش قیاسی کی ہے کہ موسیقی سے بہت سے جسمانی امراض دور ہو جاتے ہیں۔

اپنے مشہور مکالمے سمپوزیم میں افلاطون نے عشق کا تصور پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ روز ازل سے عشق کا تعلق حسن کے ساتھ رہا ہے۔ جب کوئی شخص عالم حواس و ظواہر میں کسی حسین شے یا شخص کو دیکھتا ہے تو اس کی روح میں حسن ازل کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کی وہ شے نقل یا عکس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حسن و جمال کے مشاہدے سے ہم پر وجد و حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ افلاطون نے ایک جگہ لکھا ہے: "جسے عشق چھو جائے وہ تاریکی سے نہیں گھبراتا۔"

افلاطون کے خیال میں روح انسانی کے دو حصے ہیں ارفع حصہ عقل استدلالی ہے جو امثال کا ادراک کرتی ہے اور ناقابل تحلیل و غیر متغیر ہے اور غیر فانی ہے۔ روح کا غیر عقلیاتی حصہ فانی ہے اور دو حصوں میں منقسم ہے اعلیٰ اور اسفل۔ اعلیٰ حصے میں شجاعت، جود و سخا اور دوسرے محاسن اخلاق ہیں۔ اسفل حصہ شہوات

مرکز ہے ۔ انسان کو حیوان سے نفس ناطقہ یا عقلِ استدلالی ہی ممتاز کرتی ہے ۔
افلاطون کی مثالیت کے اہم پہلو درج ذیل ہیں :

(۱) عالم دو ہیں ظاہری عالم اور حقیقی عالم ۔ عالم مثال حقیقی ہے اور اس تک صرف نفسِ ناطقہ یا عقلِ استدلالی کی رسائی ہو سکتی ہے ۔ عالم ظواہر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے ۔ جن اشیاء کا ادراک ہمارے حواس کرتے ہیں وہ حقیقی امثال کے محض سائے ہیں ۔ معقولات اصل ہیں محسوسات ان کے عکس ہیں ۔

(۲) امثال ازلی و ابدی ، قائم و ثابت ہیں ۔ عالم مثال سکونی ہے ۔ تغیر و حرکت صرف ظاہری عالم میں ہے ۔

(۳) عالم مثال کے ساتھ ساتھ مادہ بھی موجود ہے جس پر امثال کی چھاپ لگتی رہتی ہے اور ظاہری عالم کی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں ۔

(۴) عالمِ مثال ازل سے مرتّب و مدّون حالت میں ہے ۔ سب سے کامل و اکمل مثل خیر مطلق ہے جس سے دوسرے امثال متفرع ہوتے ہیں ۔

(۵) ظاہری عالم یا عالمِ حواس میں ہر کہیں تغیر و تبدل فساد و انتشار کی کارفرمائی ہے ۔

(٦) زمان غیر حقیقی ہے یعنی وقت کا نہ کوئی آغاز تھا نہ انجام ہوگا ۔ کائنات ازل سے ہے اور ابد تک اسی طرح رہے گی ۔ وقت کی حرکت مستقیم نہیں ہے دولابی ہے ۔

(۷) کائنات با معنی ہے یعنی اس میں ایک واضح مقصد ہے ۔ غایت ہے ۔

(۸) خدا یا خیر مطلق کا مثل فکر محض ہے ۔ دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح افلاطون بھی شخصی خدا کا قائل نہیں ہے ۔

(۹) موت کے بعد روح انسانی باقی رہتی ہے اور اسے اپنے اعمال کے مطابق جزا سزا ملتی ہے ۔

(۱۰) ارواح اعمال کے لحاظ سے قالب بدلتی رہتی ہیں ۔ انسانوں کی روحیں پرندوں اور جانوروں کے قالب میں چلی جاتی ہیں ۔ روح کا تعلق جسم سے عضویاتی نہیں ہے ۔ اسے حسب منشا جسم میں داخل بھی کیا جا سکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے ۔

(۱۱) انسانی روح مادے کی گرفت میں آ کر قید ہو گئی ہے اور اپنے اصل ماخذ کی طرف لوٹ جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے ۔ یہ رہائی صرف تفکر و تعقل ہی سے میسّر آ سکتی ہے ۔ حسن ازل کی کشش ارواح کو ان کے مبدائے حقیقی کی یاد دلاتی رہتی ہے ۔

(۱۲) کائنات ایک عقلیاتی کل ہے جس کی حقیقت کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی کر سکتی ہے ۔ افلاطون کا قول ہے ”کسی انسان پر اس سے بڑی مصیبت نازل نہیں ہو سکتی کہ وہ عقل و خرد کا دشمن بن جائے ۔“

ارسطو: (ارسطاطالیس) ۳۸۴ ق ۔م میں ریاست مقدونیہ کے ایک شہر سٹاگیرا میں پیدا ہوا ۔ اس کا باپ نقو ماخوس مقدونیہ کے بادشاہ فلپ کے باپ کا درباری طبیب تھا ۔ اوائل عمر میں ارسطو نے اپنے باپ سے طب کی تحصیل کی جس سے اس کے ذہن میں علمی تجسس کا ملکہ بیدار ہو گیا ۔ اٹھارہ برس کی عمر میں ایتھنز جا کر افلاطون کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا اور بیس برس تک اسی سے کسب فیض کیا ۔ ارسطو نہایت سنجیدہ اور ذہین طالب علم تھا اور اپنے استاد کی تقریروں کو پورے انہاک اور توجہ سے سنتا تھا ۔ ایک دن افلاطون روح کی ماہیت پر تقریر کرنے لگا ۔ کچھ دیر کے بعد استاد کے دقیق استدلال سے اکتا کر طلبہ یکے بعد دیگرے کھسکنے لگے لیکن ارسطو آخر وقت تک ہمہ تن گوش بیٹھا تقریر سنتا رہا ۔ شدہ شدہ ارسطو کی علمیت کا شہرہ دور دور تک پھیل گیا ۔ فلپ شاہ مقدونیہ نے اسے طلب کیا اور اپنے بیٹے سکندر کا اتالیق مقرر کیا ۔ فلپ نے ارسطو سے کہا "میں سکندر کو فلسفہ پڑھانا چاہتا ہوں تاکہ وہ ان حماقتوں سے اپنا دامن بچا سکے جو فلسفہ سے نابلد ہونے کے باعث مجھ سے سرزد ہوتی رہی ہیں ۔" اس وقت سکندر بارہ برس کا تھا اس کی طبیعت سیمابی تھی اس لیے وہ ارسطو سے پوری طرح فیض یاب نہ ہو سکا بہرحال اس کے افکار سے متأثر ضرور ہوا ۔ بعد میں وہ ارسطو کی عزت و تکریم اپنے باپ کی جیسی کرتا تھا اور کہتا تھا "باپ نے مجھے زندگی عطا کی لیکن استاد نے مجھے زندگی گزارنے کا فن سکھایا ۔" سکندر نے ایران پر فوج کشی کی تو وہاں بھی اپنے استاد کو یاد رکھا ۔ جہاں کہیں اسے حیواناتی یا نباتاتی نوادر ملتے وہ انہیں ارسطو کے پاس بھجوا دیتا تھا ۔ ان کے مشاہدے سے ارسطو نے اپنی کتاب الحیوان لکھی تھی ۔ ارسطو کی شادی روساء کے ایک گھرانے میں ہوئی تھی اس نے اپنی محبوب بیوی کے ساتھ انتہائی مسرت اور آسودگی کے دن گذارے ۔ جب وہ وفات پا گئی تو ارسطو نے وصیت کی کہ مرنے کے بعد میری میت کو بھی اس کے مزار کے پہلو میں دفن کیا جائے ۔ مالی لحاظ سے ارسطو فارغ البال تھا ۔ اس نے زر کثیر کے صرف سے اپنا بیش قیمت کتب خانہ قائم کیا جس میں علوم مروجہ پر بہترین کتابیں فراہم کی گئی تھیں ۔ ۵۳ برس کی عمر میں اس نے اپنی مشہور درس گاہ لیسیم کے نام سے قائم کی جس میں افلاطون کی اکیڈیمی کے برعکس علوم طبیعی ، علم الحیات ، سیاسیات اور الٰہیات کی تعلیم پر زور دیا جاتا تھا ۔

ارسطو اس کے باغ کی سرسبز روشوں پر ٹہلتے ہوئے درس دیا کرتا تھا ۔ طلبہ اس کے ساتھ ساتھ مودبانہ قدم اٹھاتے ہوئے غور سے اس کی باتیں سنتے جاتے تھے ۔ اسی لیے اس کے فلسفے کو مشائی[1] (رواں دواں) کہا گیا ہے ۔ ایتھنز کے شہری ارسطو کو یونانی تسلیم نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ مقدونیہ کا باشندہ تھا ۔ جسے وہ گنواروں کی ریاست خیال کرتے تھے ۔ ایتھنز کے سیاست دانوں کی ایک جماعت اس کی سخت مخالف تھی کیونکہ سکندر اعظم ارسطو کی سرپرستی کرتا تھا ۔ مشہور خطیب

---

(۱) Peripatetic ۔

دیماستھنیز سکندر اور ارسطو کے خلاف تقریریں کیا کرتا تھا۔ سکندر اعظم کی موت پر ایتھنیز والے کھلم کھلا اس کی مخالفت کرنے لگے۔ وہ سقراط کی طرح اس کے خلاف بھی مقدمہ دائر کرنا چاہتے تھے کہ ارسطو ایک دن چپکے سے ایتھنز سے سٹک گیا۔ جاتے وقت اس نے کہا "میں اتھنیز والوں کو یہ موقع نہیں دوں گا کہ وہ دوسری بار ایک فلسفی کو قتل کریں"۔ اس کے بعد جلد ہی اسے موت نے آلیا۔

ارسطو نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ تفکر و تعمق اور تالیف و تصنیف میں گزارا تھا۔ اس نے کم و بیش پانچ سو رسالے اور کتابیں تالیف کیں جن میں سے اکثر دست بردِ زمانہ کی نذر ہو گئیں۔ انہی میں اس کے مکالمات بھی تھے جن میں فلسفے کے دقایق عام فہم زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس کی کتابوں میں سیاسیات، اخلاقیات، فلسفہ اول، ابرہان، القیاس، الخطابت، النفس اور کتاب الشعر مشہور ہیں۔ علمی فضیلت اور جودت فکر کے باعث اسے معلم اول کہا جاتا ہے۔

ارسطو اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند ہے لیکن اس کی مثالیت پسندی افلاطون کے نظریے کی بہ نسبت واقعیت سے قریب تر ہے۔ افلاطون نے کئی سوال ایسے بھی اٹھائے تھے جن کا شافی جواب اس سے بن نہیں پڑا تھا۔ مثلاً یہ کہ جیسا کہ افلاطون کا خیال ہے امثال کو حقیقی مانا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ کائنات مادی یا عالم محسوسات ان مجرد امثال سے کیسے نکلا؟ اس کے جواب میں وہ محض یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ مادی اشیاء امثال کے عکس ہیں اور ایک افسانوی معمار مادے پر امثال کی چھاپ لگاتا رہتا ہے اور مادی اشیاء ظہور میں آجاتی ہیں۔ یہ جواب شاعرانہ ہے تحقیقی نہیں ہے۔ مزید براں افلاطون کہتا ہے کہ مثل کسی شے کا جوہر ہوتا ہے۔ یہ مان لیا جائے تو ارسطو کے بقول یہ کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ کسی شے کا جوہر اس شے سے ماوراء ہو۔ جوہر کو تو اس شے کے بطون میں ہونا چاہیے۔ ارسطو نے ان تردداث کو رفع کرنے کی کوشش کی۔ افلاطون پر نقد لکھتے وقت وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنا استاد اور حق و صداقت دونوں عزیز ہیں لیکن صداقت عزیز تر ہے۔ افلاطون کے افکار پر جرح ارسطو نے کی ہے اس کی تفصیل سے پہلے اس کے نظریۂ علل کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ علل چار ہیں۔ اس کے خیال میں ہر شے اپنے مقصد یا غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ اس کی تشریح کے لیے وہ سنگ تراشی کی مثال دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پہلا سبب تو خود سنگ تراش ہے جو سنگ مرمر کی سل کو حرکت دے رہا ہے۔ دوسرا سبب کامل بت کا تصور ہے جو خود سنگ تراش کی اپنی تحریک کا باعث ہے۔ اسے علت غائی کہیں گے۔ تیسرا سبب سنگ مرمر کی سل ہے جس سے بت تراشا جا رہا ہے۔ چوتھا سبب وہ ہئیت ہے جو یہ سل مکمل ہونے کے بعد اختیار کرے گی۔ بعد میں ارسطو نے ان چاروں اسباب کو دو اسباب میں محدود کر دیا۔ یعنی مادہ اور فارم یا ہیئت۔ یہ ارسطو کے وہ اساسی اصول ہیں جن کی مدد سے وہ تمام کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہے۔ ان کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ (۱) مادہ اور ہیئت کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا

جا سکتا۔ یاد رہے کہ ارسطو کی ہئیت وہی ہے جسے افلاطون نے مثل کہا ہے۔
(۲)ہئیت آفاقی اور مادہ اختصاصی ہے البتہ ہیئت آفاقی کسی نہ کسی خاص شے ہی میں موجود ہو سکتی ہے اس سے ماوراء نہیں سکتی۔ مثلاً کبوتر کا مثالی تصور ضرور موجود ہے لیکن خاص کبوتر سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ افلاطون پر اس کا سب سے اہم اعتراض یہی ہے کہ استاد کے امثال اشیاء سے ماوراء ایک مستقل عالم میں موجود ہیں اس لیے امثال اشیاء کی توجیہہ کرنے سے قاصر ہیں۔ افلاطون نے امثال اور اشیاء کے ربط باہم کو واضح نہیں کیا۔ وہ استاد کے اس خیال پر بھی گرفت کرتا ہے کہ امثال غیر مرئی اور نامحسوس ہیں حالاں کہ ایسا نہیں ہے فی الحقیقت ایک گھوڑے اور اس کے مثل میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ منطقی لحاظ سے بے شک گھوڑے کی ایک مثالی ہیئت موجود ہے لیکن حقیقت میں یہ ہیئت گھوڑے سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ ہمیشہ گھوڑوں کے وجود ہی میں ملے گی۔ فلسفے کی زبان میں ہیئت یا Universal (منطق میں اسے یہی نام دیا جاتا ہے) بے شک حقیقی ہے لیکن یہ کسی نہ کسی خاص شے (Particular) ہی میں موجود ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ارسطو نے اپنے استاد کی ماورائیت کو رد کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء نہیں ہیں بلکہ خود ان اشیاء کے بطون میں موجود ہیں۔ یہی اس کے فلسفے کا اصل اصول ہے۔

ارسطو نے افلاطون کی مثالیت کو قبول کر لیا اور ازلی امثال کو حقیقی تسلیم کر لیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ کسی عالم مثال میں موجود نہیں ہیں بلکہ انہی میں طاری و ساری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مثل اور مادہ ازلی سے موجود ہیں۔ کائنات ازلی و ابدی ہے۔ ہر مادی شے اپنے مثل یا فارم (ارسطو نے مثل کی جگہ فارم کا لفظ استعمال کیا ہے) کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت نام ہے فارم اور مادے کے آپس میں مل جانے کا۔ یہ بات مثال سے واضح ہوگی۔ شاہ بلوط کا ننھا سا بیج اکھوا بن کر دھرتی سے پھوٹتا ہے اور نشو و نما پاتا ہے تو اس کی نشو و نما یا حرکت کا مقصد یہ ہے کہ وہ شاہ بلوط کے درخت کی فارم یا ہیئت کو پالے یعنی پودا درخت بن جائے۔ اسی طرح جب کوئی سنگ تراش مرمر کی سل کو تراشتا ہے تو اس کے تراشنے کے عمل کا محرک کیا ہے؟ وہ کون سی شے ہے جو اسے چھینی اٹھانے اور پتھر کو تراشنے کی تحریک کر رہی ہے۔ ارسطو جواب دیتا ہے وہ فارم جو اس عمل کی تحریک کر رہی ہے اور جو سنگ تراش کے ذہن میں موجود ہے۔ فارم اور مادے کے ربط پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ مادہ بالقوہ طور پر موجود ہے یعنی وہ فارم کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فارم فعلیت ہے یعنی وہ کچھ ہے جس کے حصول کی صلاحیت مادے میں موجود ہے۔ اسی طرح ارسطو کے ہاں فارم یا مثل اور مادہ کا تعلق ایسا نہیں ہے کہ فارم کو مادے میں ڈالا بھی جاسکتا ہے جیسا کہ افلاطون کا نظریہ

ہے۔ یہ تعلق عضویاتی ہے۔ فارم اور مادے یا بالقوہ[1] اور بالفعل[2] کو ایک دوسرے سے علیٰحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ارسطو کہتا ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آسکتی بلکہ وہ بالقوہ سے بالفعل ہو جاتی ہے۔ حرکت و تغیر نام ہے بالقوہ کا بالفعل یا مادے کا فارم کی صورت اختیار کرنے کا۔ یہ حرکت میکانکی نہیں ہے بلکہ مقصدی اور غائی ہے۔ اس طرح مقصد یا غایت ہی تغیر و حرکت کا اصل سبب ہے۔ جب کوئی شے حرکت میں آتی ہے یا تغیر پذیر ہوتی ہے تو کوئی قوت اسے پیچھے سے نہیں دھکیل رہی ہوتی بلکہ اس کا مقصد یا غایت سامنے سے اسے کشش کر رہی ہوتی ہے۔ لہذا منطقی لحاظ سے مقصد یا غایت آغاز سے پہلے ہوگا اگرچہ وقت کے لحاظ سے وہ بعد میں آئے گا۔ ارسطو کہتا ہے کہ حقیقت اولیٰ تمام کائنات کا مقصد یا غایت ہے جو کائنات کو اپنی طرف کشش کر رہی ہے۔ یہی خیال افلاطون کا بھی ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ آفاقی عقل ہی وجود مطلق ہے جو تمام کائنات کی اساس ہے۔ ارسطو افلاطون کے اس نظریے کو قبول نہیں کرتا کہ مقصد یا غایت اور فارم مادے سے علیٰحدہ موجود ہے۔ بقول سٹیس* ایک عام آدمی کو یہ بات عجیب سی لگے گی کہ وجود مطلق جس سے کائنات متجلی ہو رہی ہے کائنات کے عمل ارتقاء کے آخر میں ہو اور فلسفہ یہ ثابت کرنا چاہے کہ یہ غایت یا مقصد حقیقتاً آغاز سے پہلے ہی ہے۔ لیکن یہی تو مثالیت کا سب سے اہم خیال ہے۔ دراصل افلاطون اور ارسطو وقت کو غیر حقیقی اور محض ظاہری دکھاوا مانتے ہیں اس لیے وہ کہتے ہیں کہ وجود مطلق یا خدا کا کائنات سے تعلق وقت کا تعلق نہیں ہو سکتا جب کہ اہل مذہب کا خیال ہے کہ خدا کائنات سے پہلے موجود تھا اور اس نے کائنات کو پیدا کیا۔ اس طرح خدا عالم کا سبب بنا اور عالم مسبّب بنا۔ لیکن مثالیت میں خدا کا تعلق عالم سے وہ نہیں ہے جو سبب سے مسبّب کا ہوتا ہے۔ منطقی لحاظ سے وجود مطلق یا خدا کائنات سے پہلے تھا لیکن وقت کے لحاظ سے وہ پہلے نہیں تھا۔ وہ کائنات کی غایت ہے اس کی اساس ہے لیکن جہاں تک وقت کا تعلق ہے کائنات کا نہ کوئی آغاز تھا اور نہ کوئی انجام ہوگا۔

ہئیت مطلق[3] کو ارسطو نے خدا کہا ہے۔ اس کی مثالیت کی چوٹی پر یہ ہیئت مطلق ہے جو حقیقی اور غیر مادی ہے اور سب سے نیچے ایسا مادہ ہے جس نے ابھی تک کوئی ہیئت قبول نہیں کی یہ دونوں اصطلاحات منطقی ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے نظریے کی رو سے ہیئت اور مادہ ایک دوسرے سے الگ موجود نہیں ہو سکتے۔ تمام اشیاء کی حرکت خدا کی طرف جاری ہے اور اشیاء اپنے اپنے مقاصد کے حصول کے ساتھ ساتھ اس کی طرف کھنچتی چلی جا رہی ہیں۔ خدا اکمل ہے علت العلل ہے۔ وہ پہلا محرک ہے لیکن خود غیر متحرک ہے۔ کیونکہ پہلے محرک کا غیر متحرک ہونا

---

(۱) Potential — (۲) Actual

*یہ ساری بحث سٹیس کی کتاب "یونانی فلسفے کی تنقیدی تاریخ" سے لی گئی ہے۔

(۳) Absolute Form

ضروری ہے۔ ارسطو نے خدا کو فکر کا فکر اور ہیئتوں کی ہیئت بھی کہا ہے۔ خدا خود ہی موضوع ہے اور خود ہی معروض بھی ہے۔ ارسطو کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ مادے کے بغیر ہیئت موجود نہیں رہ سکتی اور خدا کو اس نے ایک ایسی ہیئت کہا ہے جو بغیر مادے کے موجود ہے اس لیے ظاہر ہے کہ وہ موجود نہیں ہے اگرچہ وہ حقیقت مطلق ہے لہذا خدا نہ موجود ہے اور نہ فرد ہے۔ دراصل ارسطو کا خدا بھی افلاطون کے خدا کے طرح محض ایک منطقی اصطلاح ہے اور غیر شخصی ہے۔ یاد رہے کہ متاخرین میں ہیگل نے جو فلسفۂ ارتقا پیش کیا ہے اس میں بھی خدا یا وجود مطلق کائنات سے مقدم نہیں ہے بلکہ کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقاء پذیر ہو رہا ہے۔

ارسطو کا طبیعی فلسفہ بنیادی طور پر غائی یا مقصدی ہے کیونکہ علت غائی ہی ہر شے کا سبب ہے۔ ہر شے اپنی غایت یا مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت کے عمل میں ہیئت حرکت پر اکساتی ہے مادہ رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ تمام عالمی حرکت و تغیّر فی الاصل ہیئت کی کوشش ہے مادے کو متشکل کرنے کی۔ ارسطو کی طبیعیات میں حرکت و تغیر نام ہے ہیئت کے مادے میں نفوذ کرنے کا۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی وہ جو کسی شے کے جوہر کو متاثر کرتی ہے اسے پیدا کرنے یا اسے ختم کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ دوسری کیفیت[1] کا تغیّر ہے۔ تیسری کمیت[2] کا تغیر یعنی اس میں زیادتی کرتا یا گھٹانا۔ چوتھی جگہ کا تبدیل کرنا۔ ان سب میں آخری زیادہ اہم ہے۔ ارسطو وقت کو حرکت کا زائیدہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ وقت کے بنیادی عناصر تغیر اور شعور ہیں۔ پہلا خارجی ہے اور دوسرا داخلی۔ دوسرے پر یعنی شعور پر برگساں نے اپنے نظریۂ زماں کی بنیاد رکھی ہے۔ ارسطو کے خیال میں جنس اور انواع ازلی ہیں ان کا نہ آغاز ہے اور نہ انجام ہوگا۔ افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں مر کر فنا ہوتے رہتے ہیں لیکن نوع انسان ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ یہ خیال ڈاروِن کے نظریۂ ارتقا کے منافی ہے کیونکہ ارسطو کا ارتقا وقت کا عمل نہیں ہے منطقی عمل ہے۔

ارسطو کی نفسیات میں نفس کے تین درجے ہیں۔ نفس کی ابتدائی صورت قوت نشو و نما ہے جو پودوں میں ہوتی ہے۔ پودوں سے ایک درجہ اوپر حیوانات ہیں جن میں قوت کے نمو کے ساتھ احساس بھی موجود ہے جسے نفس حسی کا نام دیا ہے۔ سب سے بالاتر انسان ہے جس میں ان دونوں نفوس کے علاوہ نفس ناطقہ یا عقل استدلالی بھی موجود ہے۔ ذہن انسانی کے قویٰ کا ذکر کرتے ہوئے ارسطو کہتا ہے کہ حواس خمسہ سے بالاتر فہم عامہ ہے جس کا مرکز دل ہے۔ اس میں منتشر حسی مدرکات مل کر تجربے کی وحدت بناتے ہیں اس سے اوپر قوت متخیلہ ہے جس سے کسی فن کا تخلیقی تخیل مراد نہیں ہے بلکہ ذہنی پیکر اور تصاویر بنانے کی قوت ہے

---

(1) Quality - (2) Quantity -

جو سب میں موجود ہے۔ اس کے آگے حافظہ ہے۔ اس میں اور قوت متخیلہ میں یہ فرق ہے کہ اس میں ماضی میں دیکھی ہوئی کسی شے کی نقل بھی شامل ہے۔ اس کے بعد متذکرہ ہے جو حافظے سے بلند تر ہے۔ اس کی مدد سے ایک شخص شعوری طور پر ماضی کی یادوں کو ذہن میں لا سکتا ہے۔ اس سے اوپر استدلالی یا نفس ناطقہ ہے جس کے دو درجے ہیں۔ فروتر درجے کو عقل منفعل[1] کہا ہے اور بالاتر کو عقل فعال[2] کا نام دیا ہے۔ ذہن انسانی میں فکر کرنے سے پہلے فکر کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس خفی صلاحیت فکر کو عقل منفعل کہیں گے۔ اس میں ذہن انسانی نرم موم کی مانند ہے جس میں نقش قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن اس پر کچھ منقش نہیں کیا گیا۔ عقل فعال اس موم یا عقل منفعل پر نقش ثبت کرتی ہے۔ ان تمام قویٰ کے مجموعے کو روح کہا ہے جو جسم کی ہیئت یا فارم ہے۔ روح جسم کے بغیر موجود نہیں رہ سکتی کہ یہ جسم کا فعل ہے اس طرح ارسطو نے نہ صرف فیثا غورس اور افلاطون کے نسخ ارواح سے انکار کیا ہے بلکہ ان کے بقائے روح کے تصور کی بھی نفی کی ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں جسم کے خاتمے کے ساتھ روح بھی جو جسم کا فعل ہے ختم ہوجاتی ہے۔ افلاطون روح کو "شے" سمجھتا تھا اگرچہ اسے غیر مادی مانتا تھا۔ اس کے خیال میں روح کو جسم میں داخل بھی کیا جاسکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے۔ گویا روح اور جسم کا تعلق میکانکی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ روح کو جسم سے جدا نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ جسم کی ہیئت ہے۔ جسم کے بغیر روح موجود نہیں رہ سکتی۔ ان کے درمیان ربط و تعلق میکانکی نہیں ہے عضویاتی ہے۔ روح کوئی شے نہیں ہے جو جسم میں داخل بھی ہوتی ہے اور پھر باہر بھی نکل جاتی ہے۔ روح جسم کا فعل ہے جو جسم کے فنا ہونے پر فنا ہو جاتا ہے لیکن ارسطو نے عقل فعال کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل منفعل فانی ہے لیکن عقل فعال غیر فانی ہے۔ عقل فعال خدا کے ہاں سے آتی ہے اور اسی کے پاس لوٹ جاتی ہے۔ لیکن اس استثنے سے بھی بقائے روح لازم نہیں آتی کیوں کہ عقل منفعل اپنے تمام قویٰ۔ متخیلہ۔ حافظہ۔ متذکرہ وغیرہ کے ساتھ موت کے وقت فنا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ارسطو نے شخصی بقا سے انکار کیا ہے۔ بعد میں اس کے ایک پیرو ابن رشد نے بھی اسی بنا پر شخصی بقا سے انکار کیا تھا۔ ایک جگہ ارسطو نے کہا ہے کہ جس طرح روح جسم کی ہیئت ہے اسی طرح خدا کائنات کی ہیئت ہے۔ ہمارے ہاں صوفیہ وجودیہ نے اس قول کو وحدت وجود کے اثبات میں پیش کیا ہے۔

ارسطو کے اولیات میں منطق کی تدوین بھی اہم ہے۔ فکر و استدلال کے ابتدائی اصول ایلیاطی فلاسفہ اور ہیریقلیتس نے وضع کیے تھے جن پر سوفسطائیوں نے قابل قدر اضافے کیے۔ فکری استدلال کو ارسطو سے پہلے جدلیات کا نام دیا جاتا تھا۔ ارسطو

---

(1) Passive Intellect - (2) Active Intellect -

نے ان تمام اصولوں کو مرتب کیا اور ان پر اضافے کر کے منطق قیاسی کی تشکیل کی جس کا اصل اصول یہ تھا کہ پہلے سے معلوم کیے ہوئے کلیات سے نتائج کا استخراج کیا جائے۔ علم الحیات میں کہیں کہیں اس نے استقرا سے بھی کام لیا ہے لیکن اس کا رجحان غالب قیاس کی طرف ہی تھا۔ جدید دور کے آغاز پر فرانسس بیکن نے ارسطو کے قیاس کو رد کر دیا اور استقرا پر زور دیا کیوں کہ یہ جدید سائنس کا طرز تحقیق بھی ہے۔ بیکن نے ارسطو پر یہ الزام لگایا کہ وہ حقائق کا براہ راست مطالعہ کر کے اپنے نتائج فکر اخذ نہیں کرتا بلکہ پہلے سے قائم کیے ہوئے کلیات کے مطابق حقائق کو توڑ مروڑ لیتا ہے اور انہیں اپنے نام نہاد عقلیاتی نظام کے مطابق کر لیتا ہے۔ بیکن کی یہ تعریض درست ہے لیکن یہ کوتاہی ارسطو سے خاص نہیں تمام یونانی فلسفی ذاتی مشاہدے اور تجربے کی بجائے کلیات ہی سے استدلال کرتے تھے۔ برٹرنڈرسل بھی بیکن کی طرح ارسطو سے سخت خفا ہیں اور کہتے ہیں[1] :

" ارسطو کا شمار نوع انسان کے عظیم ترین مصائب میں ہوتا ہے۔"

لارڈرسل کے خیال میں ارسطو کی منطق قیاسی نے صدیوں تک سائنس کی ترقی کے راستے مسدود کر دیے۔ دوسری طرف رینان کہتا ہے کہ ارسطو سائنس کا بانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو نباتات اور حیوانات کا مشاہدہ کیا کرتا تھا اور اس پہلو سے اس کا انداز مطالعہ تحقیقی اور سائنٹفک تھا لیکن قیاس کی ہمہ گیر مقبولیت اور اس کی موت کے بعد کے فکری تنزل کے باعث اس تحقیقی رجحان کو پنپنے کا موقع نہ مل سکا۔

مابعدالطبیعیات کی طرح سیاسیات، اخلاقیات اور جمالیات میں بھی ارسطو نے جابجا اپنے استاد سے انحراف کیا ہے۔ وہ افلاطون کے اشتراک نسواں کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ بچے کی صحیح پرورش اور تربیت کے لیے کنبے کا ہونا ضروری ہے۔ بچے کو ماں باپ سے الگ کر دیا جائے تو وہ ان کی شفقت سے محروم ہو جاتا ہے، جس کا اثر اس کے کردار پر اچھا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ بہترین ریاست وہ ہے جو کم و بیش ایک لاکھ نفوس پر مشتمل ہو۔ یہ ریاست اتنی بڑی ہو کہ کسی ٹیلے پر کھڑے ہو کر اسے دیکھا جائے تو ساری کی ساری نگاہوں کے سامنے آجائے۔ اس ریاست میں تین طبقات کا ہونا ضروری ہے۔ طبقہ اعلیٰ علم و عقل سے آراستہ، خوشحال یونانی نژاد ہو جس کے سپرد مملکت کا نظم و نسق اور دفاع کیا جائے۔ طبقہ متوسط ہنر مندوں اور صنعت کاروں پر مشتمل ہو جو کاروبار اور لین دین کا کاروبار کریں۔ سب سے نچلا طبقہ غلاموں کا ہو جو بالائی طبقات کی خدمت پر مامور ہوں۔ ارسطو غلاموں کو مملکت کی فلاح و بہبود کے لیے اشد ضروری سمجھتا ہے کیوں کہ اس کے خیال میں جب تک طبقہ اعلیٰ کو روز مرہ کے کاموں سے فراغت میسر نہ آسکے وہ مملکت کے نظم و نسق کا ذمہ احسن طریقے سے نہیں کر سکتا۔ ارسطو

---

[1] The Scientific Outlook -

تاجروں کا ذکر حقارت سے کرتا ہے کیوں کہ وہ دوسروں کی محنت مشقت سے بنائی ہوئی اشیاء کا محض تبادلہ کر کے دولت کما لیتے ہیں۔ اس نے سود خوروں کی سخت مذمت کی ہے اور کاشتکاروں۔ کان کنوں اور مویشی پالنے والوں کی تعریف کی ہے۔ اس کے خیال میں طرز حکومت یا تو جمہوری ہونا چاہیے اور یا حکومت کی باگ ڈور روساء کے ہاتھ دے دینا چاہیے۔ وہ ڈکٹیٹرشپ کا سخت مخالف ہے اور کہتا ہے کہ جب کبھی کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آجاتا ہے لوگ یا تو منافق بن جاتے ہیں اور یا خوشامدی ہو جاتے ہیں۔ اظہار رائے کی جرات اور حریت فکر کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ارسطو نے بچوں کی تعلیم و تربیت کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس کے مجوزہ نصاب تعلیم میں پہلے پانچ برس کھیل کود کے لیے وقف ہیں۔ پانچ سے سات برس تک ابتدائی آسان تعلیم۔ سات سے چودہ تک موسیقی اور ورزش۔ چودہ سے اکیس تک موسیقی۔ ادب اور نقاشی کی تعلیم دی جائے۔ اس کے بعد طالب علم جس شعبہ علم و ادب سے خاص شغف رکھتا ہو اسے اختیار کرنے کا مجاز ہے۔ ارسطو نے بجا طور پر کہا ہے کہ کردار کی تعمیر کے بغیر تحصیل علوم ایک بے کار مشغلہ ہے۔ جو اشخاص رسمی علوم پڑھ لیتے ہیں لیکن ان کا کردار گھٹیا ہوتا ہے وہ علوم و فنون سے فیض یاب نہیں ہوسکتے۔ پختہ کردار اور اعلیٰ اخلاق کے حصول کے لیے وہ مناسب عادات کے اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے اور کہتا ہے کہ بچے کے ذہن و فکر میں شروع ہی سے اچھی عادتوں کا راسخ کر دینا ضروری ہے تاکہ بڑی عمر میں اس کے کردار میں محکمی اور شخصیت میں بالیدگی آجائے۔ اس کے خیال میں آدمی دو قسم کے ہوتے ہیں سید بالطبع اور عبدبالطبع۔ سید بالطبع پیدائشی سردار ہوتے ہیں۔ ان کے ہاتھوں میں زمام حکومت دینا ضروری ہے کیوں کہ سید بالطبع حوصلہ مندی۔ بلند نظری۔ شہامت۔ استقامت سے بہرہ یاب ہوتے ہیں۔ اس بات کا فیصلہ کہ کون سا طالب علم سید بالطبع ہے اور کون سا عبدبالطبع مکتب میں ہوتا ہے۔ ارسطو مرد کو آقا اور عورت کو کنیز سمجھتا ہے۔ عورت کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ مرد کی خدمت پر کمربستہ رہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت میں قوت ارادی نہیں ہوتی اور اس میں شخصیت اور کردار کا فقدان ہوتا ہے۔ کہتا ہے:

"جب قدرت کسی کو مرد بنانے میں ناکام ہوتی ہے تو اسے عورت بنا دیتی ہے۔"

ارسطو کی تعلیم میں سیاسیات اور اخلاقیات کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ریاست کو فرد پر فوقیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ فرد کا مفاد بہر صورت جماعت یا ریاست کے مفاد کے تحت رکھنا چاہیے اور اس کی تمام تر کوششیں ریاست کی بہبود و فلاح کے لیے وقف ہونی چاہییں۔ اسی بنا پر اسے ڈکٹیٹروں سے نفرت ہے جو فوجی طاقت کے بل بوتے پر ریاست کو ذاتی مفاد کی پرورش کا آلہ کار بنالیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی اور عمران کی تمام آسائشوں میں تمام افراد کو برابر کا شریک کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کوئی معاشرہ صحیح معنوں میں منظم صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ جو معاشرہ عدل و انصاف کی بنا پر قائم کیا جائے گا اس میں تمام افراد

کے اخلاق خود بخود سدھر جائیں گے۔ دوسری طرف جس معاشرے میں نا انصافی ہوگی اس میں پند و نصیحت اور وعظ و ارشاد سے افراد کے اخلاق کو سدھارنے کی تمام کوششیں بیکار ثابت ہوں گی۔ ارسطو اپنے استاد سے زیادہ حقیقت پسند تھا اس لیے اس نے کسی مثالی ریاست کا تصور پیش نہیں کیا بلکہ قابلِ عمل مشورے دینے پر اکتفا کیا ہے۔ اسے انسانوں کی کمزوریوں کا بخوبی احساس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آدمی عقلی استدلال کرنے والا حیوان ہے معقول انسان نہیں ہے۔ یاد رہے کہ افلاطون عالمِ حواس کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اسے غیر حقیقی کہتا تھا۔ اس کے بر عکس ارسطو عالمِ مادی کو حقیقی سمجھتا ہے اس لیے انسانی معاشرے کی بہبود کے لیے ایسے اصول وضع کرتا ہے جن پر عمل بھی کیا جاسکے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی تمام کوششیں حصولِ مسرت کے لیے وقف ہیں لیکن یہ مسرت حظِ نفسانی سے مختلف ہے۔ اس سے ارسطو کا مطلب وہ ذہنی سکون اور آسودگی ہے جو نیکی کی زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کی مثال دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جس طرح ایک صحت مند توانا نوجوان کے رخساروں پر از خود گلاب کے پھول جیسی سرخی آجاتی ہے اسی طرح نیک آدمی کا دل از خود مسرت سے مالا مال ہو جاتا ہے۔ اس مسرت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ پر جوش شہوات و جذبات کو عقل و خرد کے تابع رکھا جائے۔ جس شخص کے جذبات عقل و خرد کی گرفت سے آزاد ہو جاتے ہیں وہ حظ نفسانی سے تو آشنا ہو سکتا ہے لیکن سچی مسرت سے ہمیشہ محروم رہتا ہے۔

ارسطو کو جمالیات کا بانی بھی کہا گیا ہے۔ اس نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جو ضائع ہو گئی۔ بوطیقا کے چند باب دست بردِ زمانہ سے محفوظ ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کتاب میں اس نے تمثیل نگاری سے تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ اپنے استاد کی طرح آرٹ اور شاعری کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ آرٹ بے شک محاکات (نقالی) ہے لیکن جیسا کہ افلاطون نے کہا تھا نقالی کی نقالی نہیں ہے بلکہ اصل کی نقالی ہے۔ نقالی سے اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ اصل کی ہو بہو نقالی کی جائے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ آرٹ میں جدت اور ندرت کا عنصر لازم ہے۔ ارسطو کے خیال میں ایک مصور کسی شے کے محسوس و مرئی پہلوؤں کی نقالی نہیں کرتا بلکہ اس مثل یا ہیئت یا فارم کی نقالی کرتا ہے جو اس شے کا اصل جوہر ہے۔ آرٹ فطرت میں انھی امثال کی تلاش کرتا ہے اور اشیاء میں جو آفاقی اور ازلی عنصر ہوتا ہے اس کی نقالی کرتا ہے۔ ایک عامی کسی شے میں صرف اس کے مخصوص پہلوؤں ہی کو دیکھتا ہے جب کہ فن کار اس شے کا جوہر یا ازلی پہلو دیکھ کر اسے فن کی گرفت میں لے لیتا ہے۔ ہر شے مادے اور ہیئت پر مشتمل ہے۔ فن کار ہیئت سے اعتنا کرتا ہے مادے کو در خورِ توجہ نہیں سمجھتا۔ ارسطو تمثیل کو المیہ اور فرحیہ میں تقسیم کرتا ہے۔ المیہ کے ہیرو کے لیے ضروری ہے کہ وہ کوئی عظیم شخصیت ہو اس سے قطع نظر کہ وہ اچھا ہے یا برا ہے۔ کسی عظیم آدمی کی عذاب ناک ذہنی کشمکش اور قلبی اذیت ہی المیہ کے بھر پور تاثر کا باعث

ہو سکتی ہے ۔ المیہ رحم اور خوف کے جذبات کو ابھار کر ناظرین کی روح کو پاک کرتا ہے کیوں کہ ان جذبات کے جوش مارنے کے بعد سکون اور طمانیت کی جو کیفیت محسوس کی جاتی ہے اسے تزکیہ نفس سے تعبیر کیا جاسکتا ہے ۔

آخر میں ارسطو کے مثالی انسان کے تصور کا ذکر ضروری ہے کہ اس میں خود ارسطو کے ذاتی کردار و شخصیت کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے ۔ ول ڈیورنٹ[1] کے الفاظ میں :

''وہ ہر ایک کی خدمت کرتا ہے لیکن کسی سے خدمت لینا ننگ و عار سمجھتا ہے کیوں کہ احسان کرنا برتری کی علامت ہے اور ممنون احسان ہونا کمتری کا نشان ہے ۔ وہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ جو کھم میں نہیں ڈالتا کیوں کہ وہ دنیا کی بہت کم چیزوں کو در خور توجہ سمجھتا ہے لیکن مناسب موقع پر جان دینے سے بھی گریز نہیں کرتا کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ بعض حالات میں زندہ رہنا باعث ننگ ہے ۔ وہ عوام کے سامنے اپنے آپ کی نمود و نمائش نہیں کرتا اور اپنی پسند اور نا پسند کا بر ملا اظہار کرتا ہے ۔ وہ صاف گو ہوتا ہے اور کسی شخص کا پاس و لحاظ اسے حق گوئی سے باز نہیں رکھ سکتا ۔ وہ کسی کی مبالغہ آمیز تعریف نہیں کرتا کیوں کہ اس کی نگاہ میں بہت ہی کم چیزوں کو عظیم سمجھا جا سکتا ہے ۔ وہ دوستوں کے سوا کسی کی تالیف قلب کا قائل نہیں ہوتا کیوں کہ صرف غلام ہی دوسروں کو خوش کرنے میں لگے رہتے ہیں ۔ وہ کینہ پرور نہیں ہوتا اور قصور معاف کر دیتا ہے ۔ وہ باتونی نہیں ہوتا اور لوگوں کی مدح و ذم سے بے نیاز ہوتا ہے ۔ وہ دشمنوں کی غیبت نہیں کرتا بلکہ انہیں سب کچھ منہہ پر کہ دیتا ہے ۔ اس کی چال باوقار، آواز گہری اور گفتگو نپی تلی ہوتی ہے ۔ وہ جلد بازی سے کام نہیں لیتا کیوں کہ کسی شے کو وقیع نہیں سمجھتا ۔ وہ دوڑ دھوپ اور تگ و دو سے گریز کرتا ہے کیوں کہ وہ کسی بات کو چنداں اہمیت نہیں دیتا ۔ چیخ چیخ کر باتیں کرنا اور جلد جلد قدم اٹھانا اندرونی خلفشار کی علامتیں ہیں ۔ وہ حوادث زمانہ کو تحمل اور وقار سے برداشت کرتا ہے ۔ وہ خود اپنا بہترین دوست ہوتا ہے اور گوشہ تنہائی کو پسند کرتا ہے جب کہ مرد نا کارہ خود اپنا بدترین دشمن ہے اور تنہائی سے خوف کھاتا ہے ۔''

فلسفہ ارسطو کے اہم پہلوؤں کی تلخیص درج ذیل ہے :

(۱) ارسطو اپنے استاد افلاطون کی طرح مثالیت پسند ہے کیوں کہ وہ بھی امثال کو ازلی و ابدی سمجھتا ہے ۔

(۲) ارسطو کے خیال میں امثال مادی اشیاء سے علیحدہ یا ماوراء نہیں ہیں بلکہ

---

(۱) فلسفے کی کہانی

خود ان کے بطون میں موجود ہیں۔

(۳) نظام کائنات غائی اور مقصدی ہے۔ ہر شے اپنی غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔

(۴) افلاطون عالم حواس کو غیر حقیقی کہتا تھا اور اسے عالم ظواہر سمجھتا تھا۔ ارسطو عالم حواس یا عالم مادی کو حقیقی عالم مانتا ہے۔

(۵) ہر شے مادے اور ہیئت یا فارم پر مشتمل ہے۔ مادے اور ہیئت کا تعلق عضویاتی ہے یعنی وہ ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔

(۶) زمان غیر حقیقی ہے۔ کائنات ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔

(۷) ارسطو نسخ ارواح اور بقائے روح کا منکر ہے۔ اس کے خیال میں جسم کی موت کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔

(۸) خدا کائنات کا خالق نہیں نہ وہ فرد یا شخصیت ہے۔ وہ غیر مادی ہیئت ہے، مقناطیسی کشش ہے جس کی طرف کائنات کھنچی چلی جا رہی ہے۔

(۹) انسان کی تمام تگ و دو حصول مسرت کے لیے ہے جو صرف نیکی اور فکر و تدبر سے میسر آ سکتی ہے۔

(۱۰) فرد کے مفاد پر جماعت کا مفاد مقدم ہے۔ فرد جماعت کے لیے ہے۔ آدمی انسان کہلانے کا مستحق جبھی ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ وابستہ ہو، کسی ریاست کا شہری ہو۔

(۱۱) آرٹ نقالی ہے۔ فن کار کسی شے کی مثل یا ہیئت یا دوامی پہلو کو اسلوب کی گرفت میں لا کر عظیم آرٹ کی تخلیق کرتا ہے۔

(۱۲) کردار کی پختگی کے بغیر علم بے کار ہے اچھی عادتوں کے راسخ کرنے سے کردار محکم ہوتا ہے۔

جیسا کہ مادیت پسندی کے ضمن میں ذکر ہو چکا ہے ارسطو کی وفات کے بعد فلسفۂ یونان تنزل پذیر ہو گیا۔ رومۃ الکبریٰ کے عہد سطوت میں بھی افلاطون اور ارسطو کی درس گاہوں میں تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رہا لیکن جودت فکر کا خاتمہ ہو چکا تھا۔ قدماء کی کتابوں پر حواشی لکھنا طلبہ کا محبوب مشغلہ قرار پایا۔ سکندریہ میں فلاطینوس نے افلاطون کے فلسفے کے عقلیاتی پہلو سے صرف نظر کر کے اس کے اشراق اور باطنیت کی تجدید کی اور نو اشراقیت کی بنیاد رکھی۔ رومی شہنشاہوں نے عیسائی مذہب قبول کر لیا تو ایتھنز کی درس گاہیں بند کر دی گئیں اور فلاسفہ کو جلا وطن کر دیا گیا۔ وحشی اقوام نے سلطنت رومہ کا خاتمہ کیا تو یورپ میں تاریک صدیوں کا آغاز ہوا۔ یورپ کے اس عہد جاہلیت میں مسلمانوں نے یونانی فلاسفہ کی کچھ کتابیں عربی میں منتقل کیں۔ اور فلسفۂ یونان کا احیاء کیا۔ ابن رشد ارسطو کا بڑا شیدائی تھا۔ اس نے ارسطو کی کتابوں پر سیر حاصل حواشی لکھے جن کے ترجمے ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ مغرب میں شائع ہو گئے اور اہل مغرب کے فکر و نظر میں صدیوں کے جمود کے بعد از سر نو ہلچل مچ گئی۔ مذہبی پیشواؤں نے ارسطو اور

افلاطون کے افکار سے اپنے عقائد کی توثیق کا کام لینا شروع کیا۔ افلاطون خاص طور پر عیسائیوں میں بڑا مقبول ہوا۔ آگسٹائن نے اسے "بغیر صلیب کا مسیحا" کہا ہے۔ اس کا یہ نظریہ عیسائی مذہب کے عین مطابق تھا کہ عالم ماوراء سے بالاتر ایک حقیقی عالم بھی ہے۔ مزید برآں افلاطون کے حیات بعد ممات۔ جزا سزا اور بہشت دوزخ کے افکار بھی عیسائی مذہب کے موافق تھے۔ یہ حالات تھے جب مغرب میں احیاء العلوم کی تحریک برپا ہوئی۔ اور سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب اور باطنیت کے تصرف سے آزاد ہو گئے۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر اور نیوٹن نے کائنات کے متعلق انسان کا نقطۂ نظر یکسر بدل دیا۔ ہیئت اور طبیعیات کے نئے نظریات کی روشنی میں فلسفے کو نئے سرے سے مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ یہ فرض بیکن۔ ہابس اور ڈیکارٹ نے انجام دیا۔ جیسا کہ مادیت پسندی کے ضمن میں ذکر آ چکا ہے۔ ہم نے لکھا کہ ڈیکارٹ سے مادیت اور مثالیت دونوں روایات متفرع ہوتی ہیں۔ اس باب میں ہم مثالیت پر اس فلسفے کے اثرات کا ذکر کریں گے۔

ڈیکارٹ : ۳۱ - مارچ ۱۵۹۶ء کو تورین (فرانس) کے ایک معروف و متمول گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کی غیر معمولی ذہانت کے آثار لڑکپن ہی سے ظاہر ہونے لگے۔ اور گھر کے لوگ اسے "ننھا فلسفی" کہہ کر پکارنے لگے کیوں کہ وہ ہر وقت سوالات پوچھتا رہتا تھا۔ اعلیٰ تعلیم کی تحصیل کے لیے اسے لافلش کے یسوعی مدرسے میں بھیجا گیا جہاں اس نے ریاضی۔ طبیعات اور الٰہیات کی تکمیل کی اسے ریاضی میں خاص شغف تھا۔ بعد میں اس نے تحلیلی ہندسہ ایجاد کیا۔ مدرسے سے فارغ ہو کر کچھ عرصے تک وہ پیرس میں دوسرے نوجوانوں کی طرح داد عشرت دیتا رہا اور پھر مطالعے اور تفکر کے لیے گوشہ گیر ہو گیا۔ کچھ مدت فوجی خدمات بھی انجام دیں۔ فوجی افسر یہ دیکھ کر حیران ہوا کرتے کہ ڈیکارٹ ہر وقت غور و فکر میں غرق رہتا تھا۔ اور دوسرے فوجیوں کے مشاغل میں دلچسپی نہیں لیتا تھا۔ فوجی خدمت سے سبکدوش ہو کر اس نے ہالینڈ میں سکونت اختیار کی۔ وہ آسودہ حال تھا اس لیے اسے مطالعۂ فلسفہ اور فکر و تدبر کے مواقع بآسانی میسر آتے رہے۔ اس نے اپنے فلسفے کو مربوط صورت میں اپنی تصانیف 'مراقبات' اور "اصول فلسفہ" میں پیش کیا ہے۔ معاصرین اس کی جودت فکر کے قائل تھے۔ اپنے فلسفے کا سب سے بڑا مداح وہ خود تھا اور کسی کو خاطر میں لاتا نہیں تھا۔

ڈیکارٹ کا فلسفہ تشکک سے شروع ہوا۔ وہ اپنے فلسفے کو محکم، یقینی بنیادوں پر استوار کرنے کا تمنائی تھا اس لیے ابتداء میں اس نے ہر چیز کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا اس شک کو فلسفے کی اصطلاح میں "کارٹیسی شک"[۲] کہتے ہیں۔ شک و شبہ کے اس راستے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" اس کے خیال میں وہی شے صداقت کی حامل ہوتی ہے جو اتنی ہی واضح ہو

---

(۲) Cartesian Doubt -

جتنا کہ اس کا اپنا وجود یقینی ہے۔ اس کا وجود بلا شبہ ہے اور اس وجود کا جوہر ذہن ہے جو سوچتا ہے اور شک کرتا ہے۔ شک کرنا اور سوچنا بذات خود اس کے اپنے وجود کی حقیقت پر دلالت کرتا ہے اس طرح اس کی اپنی ذات اور اپنے افکار یقینی ہیں جن سے تمام عالم خارجی کا وجود استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے ذہن مادے سے زیادہ یقینی ہے اور ''میرا ذہن دوسروں کے اذہان سے زیادہ یقینی ہے'' ۔ اس طرح ڈیکارٹ کے فلسفے میں موضوعیت کا عنصر پیدا ہو گیا اور مادے کے متعلق یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ وہ صرف ایسی شے ہے جس کے وجود کا انحصار ذہن پر ہے۔ یہی نقطۂ نظر مثالیت پسندی کا بھی ہے۔ ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں'' کی بنیاد پر ڈیکارٹ نے تمام علم کی عمارت تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ پہلا نتیجہ اس نے اخذ کیا کہ روح جسم سے کلی طور پر آزاد ہے اور جسم کی بہ نسبت اسے جاننا زیادہ سہل ہے اس لیے جسم کے نابود ہونے کے بعد بھی روح باقی رہے گی۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ جن اشیاء کو ہمارا ذہن واضح طور پر سمجھتا ہے وہ صداقت کی حامل ہوتی ہیں[1]۔ فکر کو ڈے کارٹ نے وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے ''جو شے سوچتی ہے وہ ہے'' جو شک کرتی ہے سمجھتی ہے ارادہ کرتی ہے خیال کرتی ہے احساس رکھتی ہے۔ چونکہ سوچنا ہی ذہن کا جوہر ہے اس لیے ذہن ہمیشہ سوچتا ہے خواہ وہ حالتِ خواب میں ہو۔ خارجی اشیاء کا علم ضروری ہے کہ ذہن کے وسیلے سے ہو نہ کہ حسیات کے واسطے سے۔ یہ نتیجہ کہ فکر نہ کہ خارجی اشیاء یقینی طور پر موجود ہے یونانی مثالیت پسندی سے یادگار ہے۔

ڈیکارٹ کے نظامِ فکر کی بنیاد مشاہدۂ نفس پر ہے جس کے ساتھ جدید فلسفہ شروع ہوا۔ اس نے کہا کہ ''میں سوچتا ہوں'' دنیا کی سب سے ٹھوس حقیقت ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے ساتھ جدید فلسفے میں موضوعیت کا وہ رجحان پیدا ہوا جس نے بعد کے مثالیاتی نظریات پر انمٹ اثرات ثبت کیے اسی موضوعیت کے باعث کلاسیکی جرمن مثالیت پسندوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ ذہن مادے کا یا موضوع معروض کا خالق ہے۔ اس کی انتہائی صورت یہ ہے کہ ہر شخص کا ذہن تمام دوسرے اشخاص کے اذہان کا خالق بھی ہے۔ اصطلاح میں اسے (Solipsism) کہتے ہیں۔

گائفریڈ ولہلم لائب نٹز اس دور کا دوسرا مشہور مثالیت پسند ہے جو ۲۱ جون ۱۶۴۶ع کو لسپزگ (جرمنی) میں ایک پروفیسر کے ہاں پیدا ہوا۔ وہ بچپن میں باپ کے سایۂ عاطفت سے محروم ہوگیا۔ بڑے ہو کر اس نے اپنے باپ کا وسیع کتب خانہ کھنگال ڈالا اور تمام مروجہ علوم کا گہرا مطالعہ کیا۔ قانون کا امتحان دے کر ایک رئیس کے یہاں ملازم ہو گیا۔ لائب نٹز کو بھی ڈیکارٹ کی طرح ریاضیات میں گہرا شغف تھا چنانچہ بعد میں اس نے اس مضمون میں ایجادات بھی کیں۔ اس نے ڈیکارٹ اور ہابس کی کتابوں کا خاص ذوق و انہماک سے مطالعہ کیا تھا۔ ہابس سے تو

---

(۱) Thought -

اس کی خط و کتابت بھی رہی - ہالینڈ میں اس کی ملاقات وجودی فلسفی سپینوزا سے بھی ہوئی تھی - ۱۶۷۶ع میں وہ ہینوور کے والی کا مشیر اور اس کے کتب خانے کا مہتمم مقرر ہو گیا - اس کی ساری زندگی مطالعہ کتب میں گزری - ۱۶۷۹ع میں ایک خط میں لکھتا ہے - ''مجھے بیس برس کے فکر و تدبر کے بعد اب شرح صدر ہوا ہے'' اس نے مذہب اور فلسفے کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی ہے لیکن مروجہ مذہب میں چنداں دلچسپی کا اظہار نہیں کرتا تھا - اس نے ساری عمر گرجا کا رخ نہیں کیا اس لیے عوام اسے زندیق کہتے تھے - وہ علم کلام کا ذکر نہایت حقارت سے کرتا ہے - لائب نٹنز عمر بھر مجرد رہا - وہ کہا کرتا تھا کہ اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ کسی شخص کو شادی کرنا چاہیے یا نہیں پوری عمر درکار ہے - وہ لکھتا ہے کہ جوانی کے زمانے میں اسے ایک لڑکی سے محبت ہو گئی اور ایک دن اس نے اپنی محبوبہ سے درخواست کی کہ وہ اس سے شادی کرلے - لڑکی بولی سوچ کر بتاؤں گی - لائب نٹنز کہتا ہے خوش قسمتی سے مجھے بھی سوچنے کا موقع مل گیا اور میں شادی سے بال بال بچ گیا - لائب نٹنز بھی گلیلیو کی طرح کہا کرتا تھا کہ ایک اچھا فلسفی ایک اچھا شوہر نہیں بن سکتا - ہینوور کے دربار میں اس کے بخل و امساک کے افسانے مشہور تھے - ایک دفعہ دربار کی ایک رئیس زادی کی شادی ہوئی - سب لوگوں نے اسے بیش قیمت تحائف دیے - لائب نٹنز نے تحائف کی جگہ چند نصائح لکھ بھیجے جن میں کہتا ہے کہ ''اب جب کہ تمھیں شوہر مل گیا ہے ہر روز نہایا کرنا -''

لائب نٹنز کے نظریے کو ہمہ روحیتی[1] کثرت پسندی کہا جاتا ہے - اس کا استدلال یہ ہے کہ جو شے مرکب ہے وہ لازماً اجزا پر مشتمل ہوگی - جزو واحد کو پھیلایا نہیں جا سکتا - جو پھیلا ہوا نہ ہو وہ مادہ نہیں ہو سکتا لہذا اشیاء کے اجزائے ترکیبی مادی نہیں ہیں چونکہ مادی نہیں ہیں اس لیے لا محالہ ذہنی ہوں گے - ان اجزائے ترکیبی کو اس نے موناڈ کا نام دیا ہے جو اس کے خیال میں روحانی اور نفسی قوتیں ہیں - ہر موناڈ میں ادراک کی قوت موجود ہوتی ہے - تمام عالم انہی موناڈ سے مرکب ہے اور ان میں سے ہر ایک روحانی اکائی ہے جو ارتقاء پذیر ہے اور جس میں کوئی رخنہ یا دریچہ نہیں ہے کہ روز ازل سے سربمہر ہے - کوئی شے اس کے اندر خارج سے داخل نہیں ہو سکتی - موناڈ میں ماضی محفوظ رہتا ہے اور اس میں مستقبل کے ممکنات بھی موجود ہوتے ہیں - اس کے خیال میں جس چیز کو ہم مادہ کہتے ہیں وہ انہی نفسیاتی مراکز یا موناڈ سے مرکب ہے جو تعداد میں بے شمار ہیں - ہر موناڈ آزاد اور مستقل بالذات ہوتا ہے ان کے مابین سبب و مسبب کا رشتہ قائم نہیں ہو سکتا - موناڈ روحانی الاصل ہیں، ازلی ہیں، غیر فانی ہیں - لکڑی کی میز سے لے کر روح انسانی تک ہر شے انہی سے بنی ہے - روح انسانی میز سے برتر ہے کہ زیادہ صاف

- Pan-psychic Pluralism (۱)

اور واضح موناڈ سے مرکب ہے۔ خدا صاف ترین موناڈ ہے جو روح انسانی کی طرح غیر فانی ہے۔ لائب نٹز کا یہ نظریہ حرکی ہے۔ ہر موناڈ فعال ہے۔ موناڈ کے فعل کو حرکت یا تغیر کہا جاتا ہے۔ لائب نٹز کے خیال میں کائنات میں جتنے اجسام اشیاء ہیں ان سب کی اساسی صفت توانائی ہے۔ توانائی سے اس کا مطلب حرکت یا حرکت کو جاری رکھنے کا رجحان ہے۔ کائنات توانائی کی انہی اکائیوں سے بنی ہے جنہیں وہ موناڈ کا نام دیتا ہے۔ انہیں تلف نہیں کیا جا سکتا۔ جمادات سے لے کر خدا تک توانائی کی یہ اکائیاں مرتب و مسلسل شکل میں موجود ہیں۔ لائب نٹز کی اس ہمہ روحیت کے مطابق زمان مکان کا عالم حواس سے مدرک ہے حقیقی ہے جب کہ افلاطون کی مثالیت میں یہ غیر حقیقی ہے۔

لائب نٹز نے احدیت کو بھی رد کر دیا ہے اور کثرت پسندی کا نظریہ پیش کیا ہے جس میں بے شمار حقائق ہیں۔ اس کے فلسفے کو مثالیت اس لیے کہا جاتا ہے کہ ایک تو اس کی رو سے کائنات اصلاً روحانی یا ذہنی ہے اور دوسرے یہ کہ لائب نٹز کائنات کو ایک منطقی ریاضیاتی نظام سمجھتا ہے جسے صرف عقل استدلالی ہی سے جانا جاتا ہے۔ بعد کے جرمن مثالیت پسندوں نے اس کے افکار سے استفادہ کیا اکابر فلاسفہ نے لائب نٹز کی جودت فکر اور عظمت کا اعتراف کیا۔ اوسوالڈ سپنگلر[1] کے خیال میں وہ جدید فلسفے کا عظیم ترین ذہن و دماغ ہے۔ ہمارے زمانے کے فلاسفہ میں جیمز وارڈ۔ وہائٹ ہیڈ۔ ڈریک وغیرہ اس کی ہمہ روحیت سے فیض یاب ہوئے ہیں۔ لارڈ برٹرنڈرسل[2] اس کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لائب نٹز نے ڈیکارٹ کی ذہن و جسم کی دوئی اور سپینوزا کی احدیت دونوں کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ جواہر متعدد ہیں۔ اِن کا نام اس نے موناڈ رکھا ہے ایک موناڈ دوسرے کے لیے آئینہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان کی روح واحد موناڈ ہے جب کہ اس کا جسم بے شمار موناڈ سے مرکب ہے۔ ان میں سے ہر ایک کسی نہ کسی حد تک ذہنی ہے۔ لیکن اتنا صاف اور منزہ نہیں جتنا کہ روح کا موناڈ۔ گھٹیا درجے کے موناڈ میں کائنات کا عکس اتنا صاف نہیں پڑتا جتنا کہ اعلیٰ موناڈ میں پڑتا ہے۔ مادہ کئی موناڈ پر مشتمل ہے اور اگر ہم صاف طور سے دیکھ سکیں تو معلوم ہوگا کہ مادے کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ لائب نٹز کا یہ اجتہاد جدید طبیعیات سے قریب ترین ہے۔ لائب نٹز نے نیوٹن کے بر عکس کہا کہ زمان و مکان علائق پر مشتمل ہیں۔ اس نظریے کا اثبات ائن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے ہو چکا ہے۔"

سترھویں صدی میں سائنس کی اشاعت نے سوچنے کے قدیم انداز بدل دیے تھے۔ اٹھارھویں صدی میں ہر کہیں عقلیت کا دور دورہ ہو گیا۔ ہم مادیت پسندی کے

---

(1) Decline of the west - (2) An outline of Philosophy -

باب میں تحریک خرد افروزی کا ذکر کر چکے ہیں کہ کس طرح فرانس میں والٹیر اور دیدرو وغیرہ نے عقل و خرد کو مشعلِ راہ بنایا اور انسانی معاشرے کو سائنس کے انکشافات کی روشنی میں نئے سرے سے تعمیر کرنے کا خواب دیکھا تھا۔ فرانس کے ان قاموسیوں کو عقل پر اعتماد کامل تھا اور اس بات کا یقین تھا کہ انسان سائنس کے برکات سے بہرہ یاب ہو کر ہی ایک مثالی انسانی معاشرہ قائم کر سکتا ہے۔ اٹھارھویں صدی کی روح عصر یا خرد افروزی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم ہولباخ کا ذکر قدرے تفصیل سے کریں گے کہ دوسرے قاموسیوں کا ذکر تفصیل سے ہو چکا ہے۔ کانٹ کے افکار کو سمجھنے کے لیے بھی خرد افروزی کے اساسی افکار کا ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

ہولباخ (۱۷۲۳ء - ۱۷۸۹ء) ایک جرمن رئیس تھا جس نے پیرس میں سکونت اختیار کرلی تھی اور اس دور کے تمام خرد پسندوں کو اپنی ذات کے گرد جمع کر لیا تھا ابتداء میں اسے کیمسٹری سے شوق تھا۔ دیدرو کی صحبت نے فلسفے کی طرف مائل کر دیا۔ اس کی تالیف "نظام فطرت" کو مادیت کا صحیفہ کہا گیا ہے۔ اس میں مادیت پسندی کو باقاعدہ ایک نظام فکر کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اور مذہبی اور روحانی نظریات کی تردید کی گئی ہے۔ ہولباخ روح کے متعلق لکھتا ہے کہ ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتے کہ روح ایک صفت ہے جو مغز سر سے وابستہ ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ مغز سر میں یہ صفت کہاں سے آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ "یہ ایک ترکیب کا نتیجہ ہے جو جاندار ہستیوں کے لیے مخصوص ہے اور جس کی وجہ سے بے جان بے حس مادہ ایک زندہ ہستی کا جزو بن کر حیات اور احساس کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے جس طرح ان کے بدن میں دودھ۔ روٹی اور شراب زندگی اور احساس میں تبدیل ہوتی رہتی ہے وہ کہتا ہے کہ ہر شخص اپنی خوشی کا جویا ہے۔ عقل انسان کو یہ تعلیم دیتی ہے کہ انسان اپنی مسرت کو دوسرے لوگوں کی مسرت سے الگ کرلے تو وہ بھی مسرت سے بہرہ اندوز نہیں ہو سکتا انسان کا مقدر یہی ہے کہ اگر وہ اپنی مسرت کا سامان کرنا چاہتا ہے تو اسے دوسروں کو بھی مسرت بہم پہنچانا ہوگا۔"

روح کے متعلق ہولباخ کہتا ہے کہ شروع شروع میں انسان کو اشیاء اور مظاہر فطرت کے اسباب معلوم نہیں تھے اس لیے اس نے ان اسباب کو زندہ ہستیوں پر قیاس کر لیا اور دیوتاؤں کو ماننے لگے۔ اہل مذہب نے معاشرے پر اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے مذہبی عقائد کا ایک نظام مرتب کر لیا۔ پروہت جانتے تھے کہ انسان فطرتاً اعجوبہ پسند ہے۔ اس لیے انہوں نے مرئی دیوتاؤں یعنی چاند۔ سورج وغیرہ کے عقائد ہٹا کر غیر مرئی ہستیوں کے عقائد عوام کے دلوں میں ڈال دیے۔ یہ نظریہ "روح علمی لحاظ سے بے بنیاد ہے اور بلا شبہ مکار پروہتوں کی غرض برآری کا

(۱، ۲) ہوفڈنگ - "جدید فلسفہ مغرب"

شعبدہ ہے۔ ان لوگوں نے عوام کو یقین دلا دیا کہ انسان کا ایک غیر مرئی ہمزاد ایسا بھی ہے جسے مرنے کے بعد جزا سزا ملے گی۔ تمام دیوتا پروہتوں ہی کے تراشے ہوئے ہیں۔ ان کی ابتداء پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ دیوتا انسان کے جہل یا خوف کی پیداوار ہیں۔ تخیل۔ جوش یا مکر و فریب ان کی تزئین کرتا ہے۔ عجز ان کی پرستش کرتا ہے۔ خوش اعتمادی انہیں قائم رکھتی ہے۔ رواج ان کی عزت کرتا ہے۔ ظلم ان کی حمایت کرتا ہے تاکہ انسان کی بے بصری سے اپنا الو سیدھا کرتا رہے۔ یہ ہے ہولباخ کا فلسفۂ مذہب۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ایک خدا کو تسلیم کر لیں تو کسی نہ کسی طرح پوجا لازم ہو جاتی ہے۔ پروہتوں کو اقتدار حاصل ہو جاتا ہے۔ فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور جور و ظلم کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ایک مصیبت یہ بھی آتی ہے کہ دنیوی آفات کو خدا کی ہستی کے ساتھ منسوب کرنے کے لیے سوفسطایانہ دلائل دیے جاتے ہیں۔ ہولباخ کے خیالات پر دیدرو کا اثر ظاہر ہے۔ اس نے مذہب کے آغاز و ارتقا کے متعلق ایک بہت بڑے مسئلے کو چھیڑا جس کی تشریح بعد میں فریزر ٹائلر، ویسٹر مارک، رابرٹسن سمتھ وغیرہ نے کی[۱] اس کے افکار خرد افروزی کی عقلیت کی نمائندگی کرتے ہیں جس کے خلاف روسو اور کانٹ جیسے رومانیت پسندوں نے تحریک جاری کی تھی۔ ول ڈیورنٹ خرد افروزی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "عقل و دانش کی پرستش نے ایک مستقل مسلک کی صورت اختیار کر لی۔ خرد افروزی نے اس پر اپنے اس شاندار عقیدے کی بنیاد رکھی کہ نوع انسانی کی ترقی اور تکمیل نفس کے بے پایاں امکانات موجود ہیں۔ انقلاب فرانس نے عقل کی دیوی کی پرستش کے لیے معبد تعمیر کیے اور اس خیال کا اظہار کیا گیا کہ عقل و خرد انسان کے لیے فیوض و برکات کی ضامن ہو سکتی ہے۔ اس پاکیزہ فضا میں روسو گھٹن محسوس کرتا تھا اور ایمان و ایقان کی ضرورت پر زور دیتا تھا۔ جب عقل و خرد اس کا مضحکہ اڑاتی تو وہ کہتا کہ یہ ایک مرض ہے۔ اس نے کہا "میں یہ اعلان کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ فکر و تدبر خلاف فطرت ہے اور مفکر ایک اخلاق باختہ انسان ہے۔"

کانٹ نے جب خرد افروزی کے خلاف جہاد کا آغاز کیا تو اس نے روسو ہی سے فیضان حاصل کیا تھا۔ روسو کی رومانیت کے اثرات جرمنوں کی مثالیت پر بڑے گہرے اور دور رس ہوئے لیکن ان کا ذکر کرنے سے پہلے ایک اور مثالیت پسند کا ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جارج بارکلے (۱۶۸۵-۱۷۵۳ء) آئر لینڈ کے ایک انگریز گھرانے میں پیدا ہوا۔ بچپن ہی سے نہایت ذہین اور ذکی تھا۔ چنانچہ اس نے اپنے فلسفے کے اصول اوائل شباب ہی میں مرتب کر لیے تھے ۱۷۳۴ء میں بشپ کے عہدے پر فائز ہوا۔ آخری

---

(۱) تصور فلسفہ۔

عمر آکسفورڈ میں گزاری ۔ بشپ بارکلے نے فلسفے میں مذہب کے مقام کو بحال کرنے کے لیے مادیت پسندوں کے خلاف آواز اٹھائی اور یہ دعویٰ کرکے علمی دنیا کو چونکا دیا کہ مادے کا کوئی وجود نہیں ہے[۲] اس کے نظریے کو موضوعی مثالیت کا نام دیا گیا ہے ۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء صرف ذہن ہی میں موجود رہ سکتی ہیں کیونکہ ان کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ انہیں کوئی نہ کوئی ذہن ادراک کرتا ہو ۔ ان کی موجودگی ادراک ہی کے ساتھ وابستہ ہے ۔ جیسا کہ گلیلیو نے کہا تھا کھجلی پر میں نہیں ہوتی ہمارے بدن میں ہوتی ہے بارکلے مادی اشیاء کا منکر نہیں ہے ۔ وہ کہتا ہے تمام مادی اشیاء خیالات ہیں جو صرف ذہن ہی میں موجود ہوتے ہیں ۔ بارکلے خیال اور حس کو مترادف سمجھتا ہے ۔ وہ کہتا ہے فرض کیجیے کوئی شخص اعتراض کرے کہ کوئی بھی آدمی کسی درخت کو دیکھنے والا نہ ہو تو کیا درخت معدوم ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس صورت میں درخت خدا کے ذہن میں موجود ہوگا ۔ اس طرح منطقی اشکال کو رفع کرنے کے لیے اس نے خدا کا سہارا لیا ہے ۔ بارکلے کے مکالمات آج بھی دلچسپی سے پڑھے جاتے ہیں ۔ ان میں دو کردار ہیں ہائی لاس جو سائنس دان ہے ۔ اور فلونس جو بارکلے خود ہے ۔ ایک جگہ فلونس خود کہتا ہے ۔ ”جس کا بلاواسطہ ادراک ہو وہ خیال ہے اور کیا خیال ذہن کے باہر بھی موجود رہ سکتا ہے ۔“ اس کا یہ خیال کہ صرف ذہن اور ذہنی احوال ہی موجود ہیں ہیگل کے یہاں بھی دکھائی دیتا ہے ۔

دور جدید کے سب سے بڑے متشکک ڈیوڈ ہیوم نے بارکلے کی اس دلیل کو آخری منطقی حد تک پہنچا دیا کہ کسی شے کی موجودگی مدرکات پر مشتمل ہے اور کہا کہ ذہنی کیفیات ہی کی موجودگی کا علم ہو سکتا ہے ۔ ہیوم نے سلسلۂ سبب و مسبّب سے بھی انکار کر دیا اور اس طرح علم کی جڑ پر کلہاڑا چلایا ۔ موضوعیت کا نتیجہ ہمیشہ تشکک کی صورت میں نمودار ہوتا ہے کیونکہ علم موضوع اور معروض کے ربط و تعلق کا دوسرا نام ہے ۔ صرف موضوع پر زور دیا جائے گا تو معروض کا انکار لازم آئے گا سوائے اس معروض کے جو موضوع کے ادراک میں ہے ۔ اسی موضوعیت کے باعث قدیم سوفسطائی تشکک کے شکار ہوئے تھے ۔ ہیوم کے تشکک نے کانٹ کو خواب آسودگی سے جھنجوڑ کر بیدار کر دیا ۔

عمانوئیل کانٹ ۲۲ اپریل کو ۱۷۲۴ء میں کونگز برگ کے ایک زین ساز کے گھر پیدا ہوا ۔ اس کے ماں باپ سیدھے سادے قناعت پسند اہل مذہب تھے کانٹ نے مدرسے میں لاطینی زبان بڑے شوق سے سیکھی اور اس میں خاصی لیاقت پیدا کر لی ۔ یونیورسٹی جا کر اس نے فلسفے اور طبیعیات کا اختصاصی مطالعہ کیا ۔ تحصیل علم سے فارغ ہو کر وہ ایک گھرانے میں اتالیق مقرر ہوا ۔ ۱۷۴۶ء میں اس نے کونگز برگ

---

(۲) اصول علم ۔

کی یونیورسٹی میں پڑھانا شروع کیا ۔ اُسے طبیعی جغرافیے سے گہری دلچسپی تھی جس میں اُس نے قابل قدر تحقیقی کام بھی کیا ۔ کانٹ ساری عمر مجرّد رہا ۔ اس کے متعلق عجیب و غریب حکایات مشہور ہیں ۔ ایک یہ ہے کہ جوانی کے زمانے میں کانٹ کو ایک لڑکی سے محبت ہو گئی ۔ لڑکی بھی اُس کی طرف مائل تھی اور اس انتظار میں تھی کہ کانٹ کب اُسے رسمی طور پر شادی کرنے کے لیے کہے گا ۔ سوء اتفاق سے انہی ایام میں کانٹ ایک مابعد الطبیعیاتی گتھی کے سلجھانے میں ایسا مستغرق ہوا کہ اُسے سراپا کا ہوش نہ رہا ۔ وہ لڑکی ہر روز اُس کے راستے میں آ کر کھڑی ہو جاتی کہ وہ اُس کی جانب ملتفت ہو لیکن کانٹ پر تو محویت کا عالم طاری تھا ۔ کبھی نگاہ اُٹھا کر بھی نہ دیکھا ۔ آخر زچ ہو کر وہ لڑکی چلی گئی اور اس نے کسی اور شخص سے شادی کر لی ۔ اس واقعے پر کئی برس گزر گئے ۔ ایک دن اتفاق سے راستے میں کانٹ کی مڈبھیڑ اُسی لڑکی سے ہوئی جو اب ادھیڑ عمر عورت تھی ۔ لڑکی نے کترا کر نکل جانا چاہا لیکن کانٹ نے اُسے دیکھ لیا اور مسکرا کر نہایت شائستہ لہجے میں کہا ''خاتون ! مجھے افسوس ہے کہ میں آپ سے شادی نہیں کر سکوں گا ۔'' عام طور سے معلوم ہے کہ کانٹ کی سیر کے اوقات ایسے معیّن تھے کہ لوگ اُسے دیکھ کر اپنی گھڑیوں کے وقت درست کیا کرتے تھے ۔

کانٹ ہر وقت کسی نہ کسی عقدے کے متعلق سوچتا رہتا تھا اور بعض اوقات دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو جاتا تھا ۔ اُس کے خیالات ہی دقیق نہیں تھے اسلوب بیان میں بھی ژولیدگی تھی ۔ اُس کی مشہور کتاب ''تنقید عقل محض'' کی نثر خاصی اُلجھی ہوئی ہے ۔ بعد میں اُس نے اس کی تلخیص ''مقدمہ'' کے عنوان سے عام فہم زبان میں لکھی تھی ۔ کانٹ کی آخری عمر گوناگوں پریشانیوں میں کٹی کہ کم سواد اور تنگ نظر پادری پنجے جھاڑ کر اُس کے پیچھے پڑ گئے تھے ۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے کانٹ کو ہیوم کے تشکک اور لا ادریت نے خواب شیریں سے جگایا تھا ۔ ہیوم نے عقل استدلالی کو بے مصرف قرار دے دیا تھا ۔ کانٹ نے عقل کے اصل مقام کو بحال کرنے کا بیڑا اُٹھایا ۔ اس دوران میں وہ روسو کی کتاب ایمل کے مطالعے سے بڑا متأثر ہوا اور اس انہاک سے اُسے پڑھنا شروع کیا کہ روزمرّہ کی سیر کو بھی بھول گیا جس سے اُس کے ہمسائے سخت متعجب ہوئے ۔ روسو نے فرانسیسی قاموسیوں کی مخالفت کی تھی جو مذہب کو داستان پارینہ سمجھتے تھے اور اسے ماضی بعید کی یادگار مانتے تھے ۔ کانٹ نے اُن کے خلاف وجود ذات باری، قدر و اختیار اور بقائے روح کو ثابت کرنے کا تہیہ کر لیا ۔ اس طرح اُس کا منصب عقل استدلالی اور مذہب دونوں کا دفاع کرنا تھا ۔ عقل کے دفاع میں اُس نے کہا کہ بعض قوانین اور قواعد انسانی تجربے اور حسی مشاہدے سے بے نیاز ہوتے ہیں ۔ مثال میں اُس نے ریاضی کے قواعد پیش کیے جو اٹل ہیں اور جن سے ہم محکم نتائج حاصل کر سکتے ہیں ۔ کانٹ کہتا ہے کہ ذہن انسانی منتشر حواس کے مجموعے کا نام نہیں ہے جیسا کہ ہیوم نے ثابت کرنے کی کوشش کی تھی ۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن ایک

فعال قوت ہے جو حسی مدرکات پر آزادانہ عمل کر کے انہیں علم میں منتقل کرتی رہتی ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا علم تجربات و مدرکات سے ماوراء نہیں ہو سکتا لیکن بعض قواعد و مقدمات ایسے بھی ہیں جو اگرچہ تجربے اور مشاہدے ہی سے اخذ کیے جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود شخصی مشاہدے اور تجربے سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ مثلاً دو اور دو چار ایسی اٹل حقیقت ہے جو شخصی مشاہدے سے بے نیاز اور بالاتر ہے۔ اس ضمن میں کانٹ نے بارہ مقولات گنائے ہیں جن کے ساتھ چار تضادات ہیں جن میں سے ہر ایک مثبت اور منفی پر مشتمل ہے۔ ان تضادات سے ہیگل متاثر ہوا تھا۔ اس کی جدلیات انہی کی نہج پر مرتب کی گئی ہے۔

تنقید عقل محض، کے دوسرے ایڈیشن میں کانٹ نے دعویٰ کیا اس نے فلسفے میں کوپر نیکی انقلاب برپا کر دیا ہے۔ کانٹ قدمائے یونان کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ظاہری عالم اور باطنی عالم۔ وہ کہتا ہے کہ زمان مکان کا عالم جس سے سائنس اعتنا کرتی ہے حقیقی نہیں ہے بلکہ محض ظواہر پر مشتمل ہے۔ یہ عالم ہمارے ذہن اور حواس سے باہر موجود نہیں ہے نہ اسے حقیقت نفس الامری[1] کہا جا سکتا ہے۔ حقیقی عالم وہ ہے جس میں حقیقت نفس الامر موجود ہو۔ ہم نہ تو اسے جان سکتے ہیں اور نہ اسے ثابت ہی کر سکتے ہیں۔ سائنس کا تعلق ظاہری عالم سے ہے اور مذہب حقیقی عالم سے واسطہ رکھتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہن کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ہم اسے جاننے کی کوشش کریں گے تو لا محالہ تضادات کے شکار ہو جائیں گے کیونکہ ہماری رسائی صرف ظاہری عالم تک محدود ہے۔ مذہبی شعائر و عقاید کے اثبات کے لیے وہ اخلاقی وجدان کو ضروری سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم عقلی استدلال سے وجود باری۔ بقائے روح اور قدر و اختیار کو ثابت نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اس نے ایک ایک کر کے ان تمام دلائل کا تجزیہ کیا ہے جو متکلمین اثبات وجود باری کے لیے پیش کرتے رہے ہیں اور تمام کو بودا قرار دیا ہے۔ اس لیے کانٹ کو علم کلام کا مخالف بھی سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات خدا وندی۔ قدر و اختیار اور بقائے روح بے شک صداقتیں ہیں لیکن عقل استدلالی ہمیں ان کا یقین نہیں دلا سکتی۔ ان کا یقین ہمیں عقل عملی سے ہوتا ہے جو اخلاقی وجدان کا دوسرا نام ہے۔ اس طرح کانٹ بھی افلاطون کی طرح سائنسی علوم اور ان سے بالاتر فلسفیانہ بصیرت میں حد فاصل قائم کرتا ہے۔ کانٹ میں عقل اور ارادے کے درمیان پوری پوری مفاہمت نہیں کی جا سکی چنانچہ اس کی ذات سے دو تحریکیں اٹھیں (۱) جرمنوں کی عقلیاتی[2] مثالیت جس کی رو سے خود شعور ذہن ہی حقیقت اولیٰ ہے (فشٹے، شیلنگ، ہیگل) اس سے رجائی نقطۂ نظر پیدا ہوا یعنی جو صحیح معنوں میں موجود ہے وہی خیر ہے۔ (۲) ارادیت: جس کی رو سے کائنات پر ایک اندھا ارادہ مسلط ہے۔ اس

---

(۱) Thing-in-itself -

(۲) Rational Idealism -

کا سب سے مشہور شارح شوپنہائر تھا جس نے کہا کہ انسان عالمی ارادے کے ہاتھوں میں بے جان کھلونے کی مانند ہیں۔ یہ نقطۂ نظر جبری اور قنوطی ہے۔

اخلاقیات میں کانٹ قدر و اختیار کا قائل ہے جس سے وہ تمام مذہبی عقاید کا جواز بھی پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب کسی کام کا واجب ہونا قرار پائے تو اسی وجوب میں اختیار کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔ اس نے رواقئین کی طرح "فرض برائے فرض" کا کڑا نصب العین پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ فرض کی ادائیگی ہی حسن اخلاق ہے خواہ اس کے نتائج کچھ بھی ہوں۔ اس کی اخلاقیات میں 'حکم قاطع'[1] کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تصور اس کے خیال میں انسانی تجربے یا مشاہدے سے علیحدہ مستقل مقام رکھتا ہے۔ قدر و اختیار پر بحث کرتے ہوئے اس نے کہا ہے کہ جو شخص اپنے افعال کا ذمے دار نہیں ہوگا اسے اخلاقی[2] عامل نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ وہ آزادی سے خیر کا انتخاب نہیں کرتا۔ اخلاقی عامل کے لیے مختار ہونا لازم ہے۔

کانٹ جرمنوں کی فلسفیانہ رومانیت کا باپ ہے اور جرمن رومانیت پسند بقول برٹرنڈرسل روسو کے روحانی بچے ہیں۔ فلسفے میں رومانیت کانٹ کی ذات کے ساتھ داخل ہوئی اور ادب و شعر میں لسنگ اور ہرڈر سے ہوتی ہوئی گوئٹے اور شلر پر منتہی ہوئی۔ شلر نے روسو کی مدح میں ایک نظم بھی لکھی تھی رومانیت نے جرمنوں کے ادب کی طرح ان کے فلسفے پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے۔ یہ اثرات فشٹے اور شیلنگ میں زیادہ نمایاں ہو گئے ہیں۔ جرمنوں کے رومانی فلسفے میں مادے کے بجائے ذہن پر اور معروض کے بجائے موضوع پر زور دیا گیا اور اس میں اس قدر غلو کیا گیا کہ جرمن مثالیت پسند کہنے لگے کہ صرف ذہن ہی موجود ہے اور ذہن ہی مادے کا خالق بھی ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے ساتھ فلسفے میں جس موضوعیت کا آغاز ہوا تھا وہ فشٹے اور ہیگل میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔

کانٹ کے فلسفے کو ماورائی[3] مثالیت کہا جاتا ہے۔ وہ خود اسے تنقیدی فلسفہ کہا کرتا تھا۔ منطقی لحاظ سے کانٹ نے 'تنقید عقل محض' میں جو نظریہ پیش کیا ہے وہ موضوعی مثالیت کا ہے۔ کانٹ مثالیت پسند ہے کیونکہ:

(۱) کانٹ افلاطون کی طرح عالم کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے عالم ظواہر[4] اور عالم باطن[5]۔

(۲) کانٹ کا عقیدہ ہے کہ باطن تک حواس اور عقل استدلالی کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ افلاطون کے خیال میں صرف عقل استدلالی ہی حقیقی عالم کو پا سکتی ہے۔

---

(۱) Categorical Imperative - (۲) Agent -

(۳) Transcendental Idealism -

(۴) Phenomenal - (۵) Noumenal -

(۳) کانٹ نے ڈیکارٹ کی طرح موضوع پر زور دیا ہے۔ اس نے زمان و مکان کے معروضی وجود سے بھی انکار کیا تھا اور کہا ہے کہ ان دونوں کا انحصار ذہن پر ہے۔

(۴) کانٹ کائنات کو بامعنی اور با مقصد سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں انسانی آرزوؤں اور امنگوں کا جواز موجود ہے۔ اس طرح اس نے میکانکیت کے خلاف مقصدیت کا پہلو اختیار کیا ہے۔ اس کے بقول فلسفے کے موضوع دو ہیں ''اوپر تاروں بھرا آسمان اور انسان کے باطن میں قانون اخلاق''۔

(۵) کانٹ کے آرٹ اور حسن کے نظریے کے مطابق حسن و جمال حسی لذات کی تخلیق نہیں ہے جیسا کہ ہیوم نے کہا ہے بلکہ حسن و جمال کا تعلق وجدان سے ہے جو حسیات سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔

(۶) انسانی ذہن خیالات و افکار کا خالق ہے۔

(۷) سائنس دان کے طرز فکر اور فلسفی کی بصیرت میں فرق ہے۔

کانٹ کا نظریہ مثالیاتی ہے لیکن اس میں تجربیت۔ ارادیت۔ لا ادریت اور موجودیت کے رجحانات بھی ملتے ہیں جنہوں نے بعد میں مستقل مکاتب فکر کی صورت اختیار کر لی تھی عام طور سے کانٹ کو دور جدید کا عظیم ترین فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن برٹرنڈرسل اسے محض ایک ''بد قسمتی'' قرار دیتے ہیں جس کے باعث دنیائے فلسفہ میں باطنیت اور انتشار فکر نے بار پایا۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک بلند پایہ فلسفی ہے جو اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود ژرف بینی اور جودت فکر کی دولت سے مالا مال تھا۔ جدید فلسفیانہ تحریکوں میں ہر کہیں اس کے اثرات کا کھوج ملتا ہے۔

کانٹ کے متبعین فشٹے۔ شیلنگ اور ہیگل نے کہا کہ کانٹ کی لا ادریت سے فلسفیانہ تحقیق کے تقاضے پورے نہیں ہوتے۔ انھوں نے کانٹ کی ظاہر اور باطن کی دوئی کو رد کر دیا اور اس نظریے سے بھی قطع نظر کر لی کہ انسانی علم محدود محض ہے۔ انہوں نے کہا کہ حقیقت کامل اکمل منظم وحدت ہے جس کا ادراک صرف عقل ہی کر سکتی ہے انہوں نے فکر کے 'منظم کل' اور 'حقیقت کبریٰ' کو واحد الاصل قرار دیا جسے وہ روح مطلق۔ عین مطلق۔ وجود مطلق اور خدا کہنے لگے۔ فشٹے کا وجود مطلق اخلاقی ہے شیلنگ کا جمالیاتی ہے ہیگل کا عقلیاتی ہے۔ ان فلاسفہ میں اختلافات کے باوجود اساسی طور پر فکری اتحاد موجود ہے یعنی فلسفیانہ وحدت وجود ان سب میں قدر مشترک ہے۔

یوحنا گوٹ لیب فشٹے ۱۹ مئی ۱۷۶۲ء کو ایک غریب کسان کے گھر پیدا ہوا۔ حافظہ بلا کا پایا تھا اور نہایت ذہین تھا۔ ایک رئیس نے اس کی ذکاوت سے متاثر ہو کر اسے متبنیٰ بنا لیا اور اعلیٰ تعلیم دلوئی۔ فشٹے نے جینا میں فلسفے اور دینیات کی تحصیل کی۔ اس کی ماں چاہتی تھی کہ وہ پادری بن جائے لیکن اس نے انکار کر دیا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر اس نے شادی کر لی اور زیورچ میں درس دینے لگا۔ فشٹے

نے کانٹ کی تصانیف کا نظر غائر سے مطالعہ کیا تھا اور ان سے بڑا متاثر ہوا تھا۔ ۱۷۹۴ء میں جینا میں پروفیسر مقرر ہوا۔ اسی یونیورسٹی میں اس نے اپنا خاص فلسفہ مرتب کیا جسے فلسفۂ خودی کہا جاتا ہے۔

فشٹے نے وجود مطلق کو خودی کا نام دیا اور کہا کہ خودی یا 'انائے کبیر' غیر شخصی آفاقی آزاد فعالیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں صرف خودی ہی موجود ہے اس کے ماسوا کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ ایک دن اس مطلق خودی نے اپنے باطن میں ٹھوکا سا محسوس کیا جس کے نتیجے میں 'نا خودی'[۲] کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد اس سے مادی اشیاء متفرع ہوئیں۔ فشٹے اس مطلق[۳] خودی اور خدا کو مترادف مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خودی تخلیقی اصول ہے۔ خودی اپنے راستے میں رکاوٹیں لاتی ہے تا کہ ان کے خلاف کشمکش کر کے اپنی تکمیل کر سکے۔ عالم مادی مطلق خودی کے لیے ایک اکھاڑے کی حیثیت رکھتا ہے جس میں کشمکش کر کے وہ اپنے آپ کا شعور حاصل کرتی ہے۔ ازلی و ابدی خودی مطلق یا خدا نے عالم مادی یا نا خودی کو اپنے راستے میں مزاحم بنایا ہے۔ یہ نقطۂ نظر موضوعی مثالیت کی کی آخری انتہا ہے کیوں کہ اس کی رو سے کائنات میں مادّے کا کوئی وجود نہیں رہے ہر شے ذہن ہے روح ہے۔ فشٹے نے کانٹ کی مادے اور ذہن کی دوئی سے انکار کیا۔ کائنات سے مادّے کو یکسر خارج کر دیا اور دعویٰ کیا کہ ہر شے ذہن ہے روح ہے۔ عالم صرف ظاہری طور پر مادّی معلوم ہوتا ہے۔ کائنات فی الحقیقت ذہن ہے خودی ہے۔ خدا ہے۔ فشٹے کے نظریے میں انسان کی خودی بھی مطلق خودی کا جزو ہے اور فاعل مختار ہے۔ فشٹے روح یا خودی کی بقا کا قائل ہے لیکن کہتا ہے کہ نا خودی یا مادّی رکاوٹوں کے خلاف کشمکش کر کے ہی انفرادی خودی غیر فانی ہو سکتی ہے۔ بیڈم دی سٹیل نے فشٹے کی موضوعی مثالیت کا ذکر کرتے ہوئے ایک دفعہ مزاحاً کہا تھا "اس بات کا تو فشٹے کو بھی شبہ ہوا ہوگا کہ اس کی بیوی محض اس کے ذہن کی پیداوار نہیں"۔

فشٹے کی خودی عقلیاتی نہیں بلکہ فعال اور تخلیقی مرکز قوت ہے۔ خودی کا اظہار اس وقت ہوتا ہے جب انسان نیچر یا ناخودی کی مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہوتا ہے اس معارکے میں انسان پر اخلاقی فرض عائد ہوتا ہے جس کی ادائیگی میں وہ فاعل مختار ہے۔ وہ خودی کو سلسلۂ سبب و مسبّب میں مقید نہیں مانتا بلکہ اسے آزاد فعالیت تسلیم کرتا ہے۔ انسانی خودی مادّی واقعات کے سلسلے کی ایک کڑی نہیں بلکہ اپنے مقدر کی تشکیل میں آزاد ہے۔ فشٹے کا یہ نظریہ کشمکش اور عمل کی دعوت دیتا ہے۔ ہمارے ہاں اقبال نے فشٹے کے نظریہ خودی کو اسلامی قالب میں ڈھال کر پیش کیا ہے۔ مثنوی اسرار و رموز میں خودی پر جو بحث موجود ہے وہ فشٹے ہی سے ماخوذ ہے۔

---

(۱) Ego - (۲) Non-Ego - (۳) Absolute Ego -

کلاسیکی جرمن فلسفے کا دوسرا مفکر فریڈرش ولہلم جوزف شیلنگ جرمن فلسفیانہ رومانیت کا صحیح نمائندہ ہے۔ وہ ۲۷- جنوری ۱۷۷۵ء کو لیون برگ میں پیدا ہوا طالب علمی کے زمانے میں انقلاب فرانس سے متاثر ہو کر انقلاب پسندوں کے جنگی ترانے مارسیلز کا ترجمہ کیا جس سے ڈیوک خفا ہو گیا۔ شیلنگ نے کانٹ۔ فشٹے اور سپینوزا کی کتابیں خاص توجہ سے پڑھی تھیں۔ وہ طبیعی علوم سے بھی واقف تھا۔ اس کی عمر کا بیشتر حصہ روساء کے بچوں کی اتالیقی میں گزرا۔ اس زمانے میں جینا تحریک رومانیت کا مرکز تھا۔ یہاں شلیگل اور فشٹے میں گہرے مراسم قائم ہو گئے۔

وجود مطلق فشٹے کے لیے اخلاق ہے اور شیلنگ کے لیے جمالیاتی ہے۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ کائنات ایک فن پارہ ہے جسے ایک عظیم فن کار نے تخلیق کیا ہے۔ یہی نقطۂ نظر لیسنگ۔ ہرڈر اور گوئٹے جیسے رومانیوں کا بھی تھا۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ شیلنگ مثالیت اور وحدت وجود کی طرف مائل ہو گیا۔ اس کے خیال میں نیچر مرئی و محسوس روح ہے اور روح غیر مرئی نیچر ہے۔ اس خیال سے بعد کے رومانی شاعروں نے فیضان حاصل کیا اور انہوں نے عالم اور نیچر کو حیات اور ذہن سے متصف کر دیا اور پھر اس سے قلبی رابطہ پیدا کرنے کی دعوت دی۔ ورڈز ورتھ کی شاعری اسی عقیدے کی صدائے باز گشت ہے۔ شیلنگ نے خود بھی فطرت کو عظیم نظم کہا ہے۔ اواخر عمر میں وہ تصوف کی جانب مائل ہو گیا اور کہنے لگا کہ روح اپنی ذات سے آزاد ہو کر وجود مطلق میں فنا ہو جاتی ہے۔

ہیگل: کے فلسفے میں جرمن کلاسیکی مثالیت نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ جارج ولیم فریڈرک ہیگل ۲۷- اگست ۱۷۷۰ء کو سٹٹ گارٹ میں پیدا ہوا۔ اس نے ٹوبنگٹن میں دینیات کی تحصیل کی۔ اس زمانے میں شیلنگ بھی وہاں پڑھتا تھا۔ ہیگل نے فلسفے اور طبیعیات کا بھی غائر نظر سے مطالعہ کیا۔ اس زمانے میں وہ کانٹ اور روسو سے خاص طور پر متاثر ہوا۔ ۱۷۹۶ء اور ۱۸۰۰ء کے درمیان وہ فرینک فرٹ میں بحیثیت ایک اتالیق مقیم رہا اور یہیں اس کا ذاتی فلسفہ صورت پذیر ہوا۔ کچھ عرصے تک ہیگل اور شیلنگ ایک رسالہ بھی نکالتے رہے۔

اوائل عمر میں ہیگل تصوف کی طرف مائل تھا جس سے اس نے یہ عقیدہ اخذ کیا تھا کہ وجود مطلق سے کسی شے کے علیحدہ ہونے کا تصور غیر حقیقی ہے۔ اور ماسوائے 'کُل' کے کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی۔ البتہ پارمی نائیڈیس اور سپینوزا سے ہیگل اس بات میں اختلاف کرتا ہے کہ 'کُل' کوئی جوہر واحد ہے۔ وہ 'کُل' کو عضویاتی نظام سمجھتا ہے۔ 'کُل' کو عین مطلق کا نام دیتا ہے اور کہتا کہ یہ روحانی شے ہے۔ اس کے خیال میں کوئی شے حقیقی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس عین مطلق یا حقیقت کبریٰ سے عضویاتی نسبت نہ رکھتی ہو۔ کیوں کہ صرف 'کُل' یا عین مطلق ہی حقیقی ہے۔ تنوع۔ کثرت اور انفرادیت سب غیر حقیقی ہیں۔ فلسفہ کے لیے صداقت 'کُل' ہے۔ کوئی جزوی شے صداقت نہیں رکھ سکتی۔ ہیگل کا عین

مطلق، ازلی، ابدی اور اکمل ہے جس میں عالم کی تمام متضاد قوتیں توثیق و اتحاد حاصل کر لیتی ہیں۔

ہیگل کے نظریے میں نیچر اور ذہن یا عقل ایک ہیں البتہ وہ نیچر کو عقل کے تحت رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں تمام وجود اور عقل متحد الاصل ہیں۔ جو عمل عقل میں ہے وہی عمل نیچر میں بھی ہر کہیں کارفرما ہے اس لیے جو کچھ بھی حقیقی ہے عقلیاتی ہے اور جو کچھ بھی عقلیاتی ہے حقیقی ہے۔ نیچر اور تاریخ دونوں میں منطق موجود ہے اور کائنات بنیادی طور پر ایک منطقی نظام ہے۔ وجود مطلق بذات خود عقلیاتی ہے۔ وہ منزل جس کی طرف مطلق وجود رواں دواں ہے خود شعوری ہے۔ تمام عمل کا معنیٰ ایسے ذہن کا حصول ہے جو کائنات کے معنیٰ و مقصد کو سمجھتا ہو۔ اور کائناتی مقصد کے ساتھ اپنے آپ کو متحد کر سکے۔ ہیگل کے خیال میں فلسفے کا منصب ہی یہی ہے کہ نیچر کو سمجھا جائے اور اس میں عقل استدلالی کا کھوج لگایا جائے۔ کیوں کہ عالم کے تمام اعمال عقلیاتی ہیں۔ سیاروں کا نظام عقلیاتی ہے۔ حقیقت بنیادی طور پر عقلیاتی ہے منطقی عمل ہے اس لیے اس کا ادراک صرف فکر ہی سے ہو سکتا ہے۔ عالم جامد نہیں حرکی ہے اسی طرح فکر اور عقل بھی حرکی ہے۔

ہیگل نے کانٹ۔ فشٹے اور شیلنگ کے نظریات کو فکری وحدت دینے کی کوشش کی اور کہا کہ کائنات ذہن کا ارتقاء ہے۔ نیچر سے عین مطلق یا خدا کی طرف عالم طبیعی کا اور ذہن انسانی میں ہر جگہ تدریجی انکشاف کا عمل جاری ہے جسے اس نے جدلیاتی یا اصول تضاد کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر شے اپنی ضد کی طرف مائل ہو رہی ہے۔ کائنات ایک کُل ہے جس میں عقلیاتی اصول کار فرما ہے۔ اس کُل میں جو ارتقاء ہو رہا ہے جدلیاتی عمل سے ہو رہا ہے۔ پہلے ہم ایک شے کا انکشاف کرتے ہیں جسے مثبت[1] کہا جائے گا۔ پھر ہم اس کی ضد معلوم کرتے ہیں یعنی نفی[2]۔ ان دونوں کا اتحاد[3] عمل میں آتا ہے جو بذات خود مثبت بن جاتا ہے۔ یہ عمل اسی طرح جاری رہتا ہے۔ جدلیات کا یہ عمل فکری ہے کیوں کہ کائنات فکر ہے اور فکر ہی کے قوانین کے تابع ہے جس طرح ہم فکر کرتے ہیں اسی طرح کائنات کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یہ تمام عمل ایک فکریتی کُل ہے جس میں نیچر اور انسان ایک ہیں۔ جو عمل انسانی ذہن میں ہوتا ہے وہی نیچر میں بھی پایا جاتا ہے۔ نیچر میں یہ عمل لاشعوری ہوتا ہے جیسا کہ پودے کا پھول لانا۔ انسان میں یہ عمل شعوری ہوتا ہے اور انسان جانتا ہے کہ وہ ارتقاء پذیر ہے۔ یہی عمل ارتقاء ہر کہیں جاری ہے۔ ہیگل کے ہاں کائنات "کُل" ہے جو ایک فکری عمل ہے اور ایسے ہی ارتقاء پذیر ہے جیسے کہ فکر کا ارتقاء ہوتا ہے۔ یعنی مثبت۔ منفی اور اتحاد۔ یہ ایسی مثالیت ہے جو منطق کی آخری انتہا تک پہنچ گئی ہے۔

---

(1) Thesis (2) Anti-thesis (3) Synthesis

ہیگل کہتا ہے کہ کائنات ارتقاء کا عمل ہے جس میں عینِ مطلق جو ازل میں مخفی طور پر موجود تھا بالآخر صورت پذیر ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں خدا کائنات کی زندہ متحرک عقل ہے جو انسان میں باشعور ہو گئی ہے اس لیے کائنات مکمل طور پر انسانی ذہن ہی میں متشکل ہو گئی۔ با شعور فرد کائنات کا کامل ترین انکشاف ہے۔ اس نظریہ کی رو سے ذہن ارتقاء کے تین مراحل سے گزرتا ہے۔ موضوعی ذہن۔ معروضی ذہن اور ذہنِ مطلق۔ موضوعی ذہن کا انحصار روح کی حیثیت سے نیچر پر ہے۔ شعور کی حیثیت سے وہ نیچر کا مخالف ہے اور روح کی حیثیت سے نیچر کے ساتھ مفاہمت کیے ہوئے ہے۔ اپنی بلندترین صورت میں ذہن عالم کا خالق ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ ذہن مادی دنیا کا خالق ہے اس لیے ذہن اور مادی دنیا میں ایک ہی جیسے جدلیاتی اصول کار فرما ہیں۔ ذہن تمام کائنات میں عملِ تخلیق کر رہا ہے اور اشیاء اور اداروں میں اپنے آپ کو صورت پذیر کر رہا ہے۔

ہیگل کا خدا ناقص اور ارتقاء پذیر ہے۔ وہ خدا کو عین کہتا ہے۔ جدلیاتی عمل جو ارتقاء پذیر ہے خدا ہی کے بطون میں وقوع پذیر ہو رہا ہے۔ خدا دنیا کی تخلیقی عقل ہے۔ یہ عین یا خدا جب صورت پذیر ہو تو اسے ذہن یا روح کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ بحیثیت عین ہونے کے خدا تخلیق و تکوین سے پہلے بھی موجود تھا۔ ہیگل کہتا ہے کہ عالم ازل سے موجود ہے۔ خدا عالم کی زندہ حرکی عقل استدلالی ہے جو اپنے آپ کو کائنات میں۔ نیچر میں تاریخ میں منکشف کر رہی ہے۔ نیچر اور تاریخ خدا کی وجود شعوری میں ارتقاء کے لازمی مراحل ہیں۔ نیچر ایک مرحلہ ہے جس میں منطقی خیال اپنے ارتقاء میں ذہن یا روح میں منتقل ہو جاتا ہے یا اس کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ارتقاء کے جدلیاتی مراحل سے گزر کر ذہن اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔

عقلِ آفاق یا عینِ مطلق نہ صرف نیچر اور افراد میں اپنا اظہار کرتی ہے بلکہ انسانی اداروں اور تاریخ۔ اخلاق اور ضمیر اور رسم و رواج میں بھی اپنے آپ کا اظہار کرتی ہے۔ اس صورت میں اسے معروضی ذہن کہا جاتا ہے۔ منطقی فکر کے ارتقاء کا بلند ترین مرحلہ ذہنِ مطلق کا ہے جس کا کام ہے نیچر میں اپنے آپ کا اظہار کرنا اور جو آزاد اور لامحدود روح ہے۔ ذہنِ مطلق تین مراحل سے گزرتا ہے اور اپنے آپ کو بتدریج آرٹ۔ مذہب اور فلسفہ میں منکشف کرتا ہے۔ وہ آرٹ میں وجدانی بن کر مذہب میں تخیلی بن کر اور فلسفے میں خالص منطقی فکر کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

ہیگل کی مابعدالطبیعیات نے قدرتاً اس کے سیاسی اور تمدنی نظریات کو متاثر کیا۔ وہ کہتا ہے کہ ایک عالمی روح تمدن کے عملی ارتقاء کی صدارت کر رہی ہے اور مختلف اقوام کو آلۂ کار بناتی رہتی ہے۔ مصریوں۔ عراقیوں۔ یونانیوں اور رومیوں کو یکے بعد دیگرے اپنا ترجمان بنا کر اب اس نے جرمنوں کو منتخب کر لیا ہے جن کے ہاتھوں میں آج کل مقدرِ انسانی کی باگ ڈور ہے۔ جو قوم عالمی روح کی ترجمان

یا آلہ کار بنتی ہے اسے اس بات کا حق بھی پہنچتا ہے کہ وہ دوسری اقوام پر حکمرانی کرے ۔ جو بھی قوم اس برگزیدہ ملت کا مقابلہ کرے گی تباہ ہو جائے گی ۔ کارل مارکس نے ہیگل کے فلسفہ تاریخ اور جدلیات سے استفادہ کیا لیکن ان میں یہ ترمیم کی کہ عالمی روح کا مقام جدلی مادیت کو دے دیا اور اقوام کی کشمکش اور اضداد کی پیکار کو طبقات معاشرہ کی کشمکش میں منتقل کردیا ۔ دوسرے الفاظ میں مارکس کے خیال میں پہلے اشرافیہ ترقی کے علم بردار تھے ۔ انقلاب فرانس کے بعد یہ کام بورژوا نے سنبھال لیا ۔ اشتمالی انقلاب کے بعد یہ فرض پرولتاریوں کے سپرد ہوا ہے ۔ گویا اشرافیہ اور بورژوا کی کشمکش اب بورژوا اور پرولتاریوں کی آویزش میں بدل گئی ہے ۔

ہیگل نے اپنے فلسفے میں جرمنوں کے نسلی تفوّق اور جرمن حکومت کے استبداد کا جواز پیش کیا ہے ۔ اس کے نظام فکر میں جزا غیر حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے "سراسر کل"[1] پر منحصر ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ مملکت ایک کُل کا درجہ رکھتی ہے جس میں فرد کا وجود غیر حقیقی ہے ۔ فرد اس کُل کی نسبت اور رعایت ہی سے اپنا وجود رکھتا ہے ۔ مملکت سے علیحدہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے ۔ افراد مملکت کے لیے ہیں مملکت افراد کے لیے موجود نہیں ہے ۔ فرد کی آزادی کا مفہوم سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ مملکت کے قوانین کی پیروی کرتا رہے ۔

فشٹے ۔ شوپنہائر اور ہیگل کانٹ کے اصول فکر سے منحرف ہوگئے تو بعض فلاسفہ نے نعرہ لگایا کہ "کانٹ کی طرف واپس لوٹ جاؤ" ۔ انہوں نے فشٹے اور ہیگل کی مابعدالطبعیات کو زد کر دیا ۔ ان مفکرین میں روڈلف ہرمن لوٹزے قابل ذکر ہے ۔ وہ ۲۱ ۔ مئی ۱۸۱۷ع کو بوٹزن میں پیدا ہوا ۔ اس نے وائسے سے فلسفہ پڑھا ۔ اس نے ایک ہی برس میں فلسفے اور طب کی اعلیٰ سندیں حاصل کیں اور فلسفے کا پروفیسر بن کر بھی طب کا درس دیتا رہا ۔ لوٹزے بظاہر فلسفی اور بباطن فن کار اور شاعر تھا وہ مذہب میں شخصی خدا کا قائل تھا اور فلسفے میں غائیت کا ترجمان تھا ۔ سائنس میں وہ اپنے آپ کو تجربیت پسند کہتا تھا ۔ ہمارے زمانے میں ایوکن نے جرمن مثالیت کے احیاء کی کوشش کی ہے ۔

کلاسیکی جرمن مثالیت کے اساسی افکار درج ذیل ہیں ۔

۱ ۔ صرف ذہن ہی موجود ہے ۔

۲ ۔ صرف ذہن ہی حقیقی ہے ۔

۳ ۔ ذہن مادی کائنات کا خالق ہے ۔ یہ عقیدہ انتہائی موضوعیت کا ہے ۔

۴ ۔ جیسا ذہن انسانی ہے ویسی ہی کائنات بھی ہے اس لیے کائنات کی ترجمانی ذہن انسانی کی رعایت سے کرنا ضروری ہے ۔

۵ ۔ ذہن کسی نہ کسی صورت میں فطری مظاہر میں طاری و ساری ہے ۔

---

[1] Whole (۲) - Part (۱)

۶۔ کائنات ایک عظیم ذات ہے۔

۷۔ کائنات بامعنی ہے۔ اس میں ایسے معانی ہیں جو معروضی ہیں اور جن کا انکشاف ہم کر سکتے ہیں۔ اگر کائنات میں معروضی معانی ہیں تو حقیقت کی تہہ میں کسی نہ کسی نوع کی ذہنی حیات کو ماننا پڑے گا۔ جرمن مثالیت پسندوں کا یہی اِدّعا ہے۔

۸۔ کائنات با معنی ہے اس لیے انسان کے لیے اجنبی یا بیگانہ نہیں ہے۔

ہیگل کے نظریات کے خلاف شدید ردعمل ہوا جس نے مستقل فکری تحریکوں کی صورت اختیار کرلی۔ کیرک گرد۔ فوئر باخ۔ ہربارٹ۔ ولیم جیمز۔ کارل مارکس کے فلسفے اس ردعمل کی مختلف صورتیں ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔ ہیگل کے پیرووں نے اس کے افکار کی نئے سرے سے ترجمانی کر کے مثالیت پسندی کا مقام بحال کرنے کی کوشش کی۔ ان میں بریڈلے۔ بوزنکوئے۔ رائس۔ جنٹلے اور کروچے قابل ذکر ہیں۔ بریڈلے۔ بوزنکوئے اور رائس کو "نوہیگلی"(۱) کہا جاتا ہے۔ یہ سب ہیگل کے اس نظریے پر صاد کرتے ہیں کہ کائنات کی کنہ کو سمجھنے کے لیے فکری تضاد سے پہلو بچانا ضروری ہے۔ وہ کائنات کو ایک مربوط نظام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے ربط و تسلسل کی نشان دہی کرنا فلسفے کا سب سے اہم منصب ہے۔ بوزنکوئے حقیقت کبریٰ کو ایک ہمہ گیر عقلیاتی انفرادی تجربہ قرار دیتا ہے جس میں آفاقیت اور انفرادیت کا اتحاد عمل میں آیا ہے۔ بریڈلے کہتا ہے کہ شعوری تجربہ ہی حقیقت ہے جو یہ نہیں وہ غیر حقیقی ہے۔ اس کے خیال میں وجودِ مطلق انسان میں ظاہر ہو کر خود شعور ہو گیا ہے۔ جمادات۔ نباتات اور حیوانات میں آپسے اپنی ذات کا شعور نہیں تھا۔ بریڈلے اور اس کے ہم خیال کہتے ہیں کہ خارجی عالم تجربہ ہے لیکن کس کا تجربہ؟ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ وہ کسی فرد کا تجربہ نہیں ہے بلکہ وجود مطلق کا تجربہ ہے۔ اس لیے ان کے نظریے کو "مطلقیت"(۲) بھی کہا جاتا ہے۔ بریڈلے کا وجودِ مطلق، حیات اور حرکت سے معرّا ہے۔ وہ حقیقت کبریٰ کو واحد اور غیر متغیر مانتا ہے اور کہتا ہے حقیقت کا معیار یہ ہے کہ وہ تضاد سے بری ہو۔ مطلقیت پسندوں کا مرکزی خیال یہ ہے کہ عالم ظواہر کے پیچھے ایک اور عالم موجود ہے جو زیادہ حقیقی اور روحانی ہے۔ بریڈلے کو جدید فلسفے کا زینو کہا گیا ہے۔ اس کی مشہور تالیف "ظاہر و حقیقت" منطقی جودتِ فکر کی ایک عمدہ مثال ہے۔ وہ جرمن مثالیت پسندوں سے اس بارے میں اتفاق کرتا ہے کہ مابعد الطبیعیات ظواہر کے پیچھے عالمِ حقیقت کی جستجو کا نام ہے۔ یا اصولِ اول اور حقیقتِ کبریٰ کا مطالعہ ہے یا کائنات کی حیثیت "کل" کے ترجمانی کا نام ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ ظاہر حقیقی نہیں ہے تاہم اسے حقیقت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ حقیقت کیا ہے؟ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ حقیقت ایک "مربوط کل" ہے جس کا علم ممکن

---

(۱) Neo-Hegelians ۔ (۲) Absolutism ۔

ہے ۔ اسے وہ ''مطلق'' کا نام دیتا ہے جو شخصی نہیں بلکہ ماورائے شخصی ہے ۔ امریکہ میں رائس نے اس نظریے کی اشاعت کی ۔ میکٹے گارٹ ہیگل کا پیرو تھا ۔ وہ ذات[1] کی حقیقت کا اثبات کرتا ہے اس لیے روح کی بقا کا قائل ہے ۔ بعد میں وہ لائب نیٹز کی روحیتی کثرت پسندی کی طرف مائل ہو گیا ۔ وہ روح کی بقا کا قائل ہونے کا باوجود شخصی خدا کا منکر ہے ۔

بریڈلے ، بوزنکوئے اور ان کے ہم خیال اس مفہوم میں مثالیت پسند ہیں کہ ان کے خیال میں حقیقت کبریٰ مادہ نہیں ہے بلکہ ذہن ہے ۔ بریڈلے کے نظریات سے اطالوی نو مثالیت پسند جنٹلے اور کروچے متاثر ہوئے تھے ۔

کروچے اور جنٹلے کی نو مثالیت پسندی فلسفۂ ہیگل ہی کے ایک پہلو کی ترقی یافتہ صورت ہے ۔ ہیگل کے دو اہم نظریات اس کے خیال میں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اگرچہ اس کے معترضین کی رائے میں وہ ایک دوسرے کے متعارض ہیں ۔ (۱) فکر ایک ٹھوس زندہ حقیقت ہے کیونکہ اس کی مدد سے حقیقت کبریٰ کا کھوج لگایا جا سکتا ہے ۔ (۲) ہماری فکر کے پیچھے ایک کُلّی ٹھوس خیال کی وحدت ہے جس کی رعایت سے انفرادی تجربہ قابلِ فہم ہے اور حقیقت بنتا ہے ۔ فکر کی مکمل وحدت کی حقیقت کلی کو ہیگل نے ''مطلق'' کا نام دیا تھا ۔ یہی خیال بریڈلے اور بوزنکوئے کے فلسفے کا مرکز و محور بن گیا ۔ جنٹلے اور کروچے کے خیال میں بھی فعال خود تخلیقی ذہن ہی حقیقت ہے جس سے علیحدہ کسی شے کا وجود نہیں ہے حتیٰ کہ ''مطلق'' کا وجود بھی اس سے الگ نہیں ہے ۔ کروچے نے مادے کے وجود سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ذہن یا روح ہی حقیقتِ واحد ہے جس کے علاوہ کوئی بھی شے حقیقی نہیں ہے ۔ حقیقت جو صورت بھی اختیار کرے گی وہ لازماً ذہنی یا روحانی ہوگی ۔ ذہن تخلیقی ہے اور حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے ۔ یہ کہنا کہ ذہن حقیقی ہے یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت تجربہ ہے فعلیت ہے جس کی صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہیں لیکن اساسی طور پر وہ واحد الاصل ہیں ۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت ایک نظام ہے ''کُل'' ہے اور سراسر ذہنی ہے ۔ موضوع اور معروض کا فرق ذہن کی پیداوار ہے ۔ ذہن اپنے معروض خود تخلیق کرتا رہتا ہے ۔ کروچے نے نظریاتی پہلو سے دنیا کو جمالیاتی منطقی حقیقت کہا ہے ۔

کروچے ادراک[2] کے عقدے سے چنداں اعتنا نہیں کرتا ۔ اس کے خیال میں ذہن اپنا مواد تمثالی[3] پیکروں اور روایات کی صورت میں پیدا کرتا ہے ۔ اس فعل کو اس نے جمالیاتی[4] فعلیت کا نام دیا ہے جو سراسر وجدانی ہے ۔ کروچے کے خیال میں انسان کی نظریاتی فعلیت دو گونہ ہے ۔ وجدانی اور عقلیاتی ۔ اس نے وجدانی پہلو ہی کو تفصیل سے موضوع بحث بنایا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اظہار وجدان کا خاصہ ہے ۔ جب

---

(۱) Self ۔ (۲) Perception ۔
(۳) Images ۔ (۴) Aesthetic activity ۔

وجدان کا اظہار ایک تمثالی پیکر میں ہوتا ہے تو وہ تمثالی پیکر فن کار کا فعل بن جاتا ہے۔ اس کے جمالیاتی نظریے کا اصل اصول یہ ہے کہ "حسن اظہار ہے"۔ جب ہم کسی فن پارے سے حظ اندوز ہوتے ہیں تو درحقیقت اپنے ہی وجدان کا اظہار کر رہے ہوتے ہیں۔ کروچے تاریخ کو بڑی اہمیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف فلاسفہ ہی تاریخ نگاری کر سکتے ہیں۔ جنٹلے اور کروچے کے فلسفے میں مادی حقیقت کا خیال بے معنی ہے کیونکہ حقیقت کا ادراک لامحالہ کسی نہ کسی ذہن کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے چہ جائیکہ اس حقیقت کی ترجمانی کی گئی ہو۔

جیسا کہ مادیت کے باب میں ذکر ہو چکا ہے طبیعیات جدیدہ نے مادے اور ذہن کے قدیم تصورات بدل دیے ہیں۔ مثالیت پسندی کے مختلف مکاتب کا جائزہ لیتے ہوئے ہم نے دیکھا کہ ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ حقیقت[1] اساسی طور پر ذہنی الاصل ہے اور انسان باشعور ہونے کے باعث کائنات میں مرکزی مقام کا مالک ہے۔ ہمارے زمانے میں مادے کے ٹھوس ہونے کے تصور کے باطل ہو جانے کے بعد بعض اہل علم نے یہ کہہ کر مثالیت کی تصدیق کی ہے کہ حقیقت اپنی ماہیت میں موضوعی یا ذہنی ہے۔ دوسری طرف وہ سائنس دان اور فلاسفہ جو مذہب و سائنس کی تطبیق کے قائل نہیں ہیں جدید طبیعیات کی مثالیاتی ترجمانی کو قابل قبول نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ اس انکشاف سے کہ مادہ ٹھوس نہیں ہے بلکہ جوہری توانائی کی لہروں (برٹرنڈرسل نے انہیں 'واقعات' کہا ہے) پر مشتمل ہے یہ لازم نہیں آتا کہ توانائی کی لہریں ذہنی یا روحانی ہوں کیونکہ تجربہ گاہوں میں اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے سی۔ ای۔ ایم جوڈ کہتے ہیں:۔

"علمائے طبیعیات نے حال ہی میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا رد عمل فلسفے کی دنیا میں بھی ہوا ہے۔ یہ رد عمل معاندانہ قسم کا ہے۔ جب سائنس دان ایسے مسائل میں دخل در معقول دینے لگیں جن کا تعلق ہمیشہ فلسفے سے رہا ہے تو ان پر وہی غلطیاں کرنے کا الزام لگایا جائے گا جن کا ارتکاب خود فلاسفہ نے کیا تھا اور جن کی تردید تاریخ فلسفہ کی تدریس کا اہم مقصد رہا ہے۔ جیمز جینز اور اڈنگٹن کے مثالیاتی نظریے اسی نوع کے ہیں جو پہلے ہیوم اور بارکلے نے سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں میں پیش کیے تھے اور جن کو رد کیا جا چکا ہے۔ یا جن کا منطقی صورت Solipsism پر منتج ہونا دکھایا جا چکا ہے (Solipsism کی رو سے مشاہدہ کرنے والا موضوع ہی حقیقتاً کائنات ہے) اڈنگٹن اور جینز کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اس انداز سے اپنے افکار پیش کر رہے ہیں جیسے کہ وہ حقیقت پسندوں کی اس تحریک سے مطلقاً بے خبر ہوں جس کی تاسیس جی۔ ای۔ مور نے کی تھی اور جسے بعد میں صدی رواں کے اوائل میں وائٹ ہیڈ اور

---

(۱) Reality۔

برٹرنڈرسل نے پروان چڑھایا تھا" (رہنمائے فکر جدید)
جدید طبیعیات نے مادّے کے ٹھوس ہونے کے تصور کا ابطال کرکے قدیم مادیت کی نفی کی ہے تو جدید ہیئت نے مثالیت پسندی کے اس روایتی نظریے کا خاتمہ کر دیا ہے کہ کائنات میں کوئی آفاقی شعور یا ذہن کارفرما ہے۔ قدیم یونانیوں کی ہیئت کا مرکز انسان تھا۔ کوپرنیکس نے ثابت کر دکھایا کہ کرۂ ارض جو انسان کا مسکن ہے کائنات کا مرکز نہیں ہے بلکہ نظام شمسی کا ایک چھوٹا سا سیارہ ہے۔ اس انکشاف سے انسان کے غرورِ نفس کو سخت ٹھیس لگی اور کائنات اسے ایک اجنبی دیس دکھائی دینے لگی جیسے اس کے وجود اس کی آرزوؤں اور امنگوں سے کوئی دلچسپی نہیں۔ یہ نفسیاتی دھچکا اتنا شدید تھا جیسا کہ اس شیر خوار بچے کا جسے ماں کی گود سے کھینچ کر زمین پر پٹخ دیا جائے۔ چنانچہ اس ذہنی و جذباتی جراحت کے اندمال کے لیے جرمن رومانی فلسفہ مرتّب کیا گیا۔ اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ کائنات انسان کے ذہن کی تخلیق ہے یا انسانی ذہن اور آفاقی ذہن اصلاً ایک ہیں۔ اس طرح گویا انسان نے اپنا کھویا ہوا مقام دوبارہ پا لیا۔ لیکن جدید ہیئت نے جلد ہی اس خود فریبی کا خاتمہ کر دیا۔ یونانِ قدیم کی ہیئت میں زمین کائنات کا مرکز تھی جس کے گرد آسمان پیاز کے چھلکے کی طرح تہہ در تہہ تنے ہوئے تھے۔ یہی ہیئت بطلیموس اور ڈینٹے کی کتابوں میں نظر آتی ہے۔ ڈینٹے اس کائنات کا چکر چوبیس گھنٹوں میں پورا کر لیتا ہے۔ مثالیت پسندی کا نظریہ اسی قدیم یونانی یا بطلیموسی ہیئت سے وابستہ رہا ہے جس میں کائنات ذات انسانی سے ملتی جلتی ایک عظیم ذات ہے جو انسان ہی کی طرح با شعور ہے اور جس سے انسان شعوری و قلبی رشتہ استوار کر سکتا ہے۔ جدید ہیئت نے قدیم تصور کائنات کو جو مثالیت کی اساس اول ہے باطل قرار دیا ہے۔ ریڈیائی دور بینوں سے جو کائنات منکشف ہوئی ہے وہ بے کراں ہے اور انسان کا ذہن اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ جو ستارے ہم سے قریب ترین ہیں وہ بھی کئی روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہیں۔ یعنی روشنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ کی رفتار سے حرکت کرتی ہوئی کئی روشنی کے سالوں میں ہم تک پہنچتی ہے۔ آسمان پر جو سفید سفید سے دھبے دکھائی دیتے ہیں ان کی روشنی ایک ارب چالیس کروڑ سالوں میں زمین تک پہنچی ہے۔ جس کہکشاں کے نواح میں ہم مقیم ہیں اس میں تین لاکھ تین ہزار ارب ستارے ہیں۔ اس کہکشاں جیسے تین کروڑ اور کہکشاں اب تک دور بین میں سے دیکھے جا چکے ہیں۔ ایک کہکشاں سے دوسری کہکشاں تک کی مسافت بیس لاکھ روشنی کے سال ہے۔ ہم سے جو کہکشاں سب سے زیادہ دور ہے وہ ایک ہزار لاکھ روشنی کے سالوں کی مسافت پر واقع ہے۔ یہ سب کہکشاں انتہائی برق رفتاری کے ساتھ ایک دوسرے سے دور ہٹتے جا رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس بے کراں کائنات کو ایک ننھے منے سیارے کی ننھی منی مخلوق سے کیا دلچسپی ہو سکتی ہے۔ یاد رہے کہ ما قبل تاریخ کے انسان نے سورج چاند وغیرہ کو اپنے آپ پر قیاس کرکے انہیں ذی حیات و ذی شعور

قرار دیا تھا اور دیوتا بنا لیا تھا جو اُس کی خوشی اور غم میں شریک ہوتے تھے۔ اس کوشش نے علم اصنام کی بنیاد رکھی جو قدیم مذاہب کا ماخذ بن گیا۔ تہذیب و تمدّن کی ترقی کے ساتھ علم اصنام کا خاتمہ ہو گیا تو انسان نے مثالیت اور رومانیت کے نظریات سے کائنات اور نیچر کے ساتھ اپنا شعوری اور جذباتی رشتہ بحال کرنے کی کوشش کی۔ مثالیت پسندوں نے کہا کہ کائنات با شعور ہے اس لیے اُس کے ساتھ انسان کا شعوری رابطہ قائم ہے۔ رومانیوں نے کہا فطرت زندہ ہے ذی احساس ہے اس لیے انسان اس سے جذباتی تعلق قائم کر سکتا ہے۔ ہمارے دور کے مثالیت پسندوں نے توانائی کی لہروں کو روحانی اور ذہنی کہنا شروع کر دیا ہے تاکہ اس کے ساتھ انسان کے قلبی تعلق کو برقرار رکھا جا سکے۔ جدید ہیئت کے انکشافات کے پیش نظر اس بات کو تسلیم کرنا نہایت مشکل ہے کہ یہ بے کراں کائنات انسانی ذہن کی پیداوار ہے یا اُس کے پس پردہ کوئی ذہن یا موضوع کارفرما ہے جو انسانی موضوع یا ذہن سے واجد الاصل ہے۔ اس طرح علم ہیئت کی ترقی کے ساتھ مثالیاتی مابعد الطبیعیات فرسودہ ہو چکی ہے لیکن اخلاق مثالیت بلاشبہ باقی و برقرار ہے۔ سائنس خواہ کتنی ترقی کر جائے قدریں اور نصب العین اس کے دائرۂ تحقیق سے خارج ہی رہیں گے اور ان کی ترجمانی کا حق فلاسفہ کو پہنچتا رہے گا۔ اتنا ضرور ہے کہ یہ قدریں اور نصب العین سائنس کے انکشافات کی روشنی میں معاشرۂ انسانی کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ بدلتے رہیں گے کہ ان کی ازلیت و ابدیت کا تصور مثالیاتی مابعد الطبیعیات کے ساتھ دم توڑ چکا ہے۔

یہ ایک تلخ حقیقت ہے جس کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ مثالیاتی مابعد الطبیعیات کے خاتمے سے انسان کا قلبی رشتہ کائنات سے منقطع ہو چکا ہے اور وہ اپنے آپ کو تنہا محسوس کرنے لگا ہے۔ سارتر کا نظریہ موجودیت اسی عذاب ناک احساس تنہائی کی ترجمانی کرتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ذہنی و جذباتی صدمے کا نتیجہ سنک اور یاسیت ہی کی صورت میں نکلے۔ حقیقت پسند طبائع نے نئی صورت حالات کو قبول کر کے مثالیاتی ماورائیت سے قطع نظر کر لی ہے اور کسی حقیقت کبریٰ سے شعوری یا جذباتی رشتہ قائم کرنے کے بجائے اسی ننھے منے سیارے میں مسرت و طمانیت کے حصول کی کوشش شروع کر دی ہے کہ یہی نوع انسان کا اصل مقدر ہے۔

نو فلاطونیت

فلاطون اور ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی نظریات میں فلسفہ یونان معراج کمال کو پہنچ گیا تھا۔ ارسطو نے اپنے استاد کی مثالیت پر معرکہ آراء نقد لکھا تھا جس سے مثالیت پسندی میں حقیقت پسندی کا رجحان پیدا ہوا۔ لیکن سیاسی زوال اور معاشی بدحالی کے باعث اس رجحان کو پنپنے کے مواقع نہ مل سکے اور ارسطو کی ذات پر فکر یونان کا ایک درخشاں دور ختم ہو گیا۔ پریکلیز کے عہد زریں کے بعد جلد ہی سپارٹا والوں نے ایتھنز کو فتح کر کے اس کی آزادی کا خاتمہ کر دیا تھا لیکن سپارٹا والے بہر حال یونانی تھے۔ ان کے عہد تسلط میں ایتھنز والوں کو ایک حد تک فکر و نظر کی آزادی میسر تھی۔ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ فلپ شاہ مقدونیہ نے جنگ قیرونیہ میں یونانی ریاستوں کی متحدہ فوج کو شکست فاش دے کر انہیں اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ سکندر کی وفات کے بعد بھی اہل یونان بدستور باہمی نزاعوں اور سازشوں میں محو رہے حتیٰ کہ رومۃ الکبریٰ کے غلبے نے انہیں ابدی غلامی کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ تنزل و ادبار کے دور میں اقوام تصوف سے رجوع لاتی ہیں۔ چنانچہ اہل یونان نے اس عہد انحطاط میں باطنیت اور تصوف کا دامن تھاما لیکن جس تصوف کی طرف وہ متوجہ ہوئے وہ کوئی ملکی مکتب عرفان نہیں تھا بلکہ ان عقاید و افکار کا ملغوبہ تھا جو سکندر اعظم کے سپاہی کلدانیہ۔ بابل۔ مصر اور ایران و ہند سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ جہاں اہل یونان نے ان ممالک سے علم ہیئت کے اصول اور مساحت و ہندسے کے مبادیات سیکھے تھے وہاں سحر و سیمیائے بابل۔ نیر نجات کلدانیہ اور عرفان ہند و ایران کی تحصیل بھی کی تھی۔

سکندر اعظم فلسفے کا شیدائی تھا اور ارسطو کا شاگرد تھا لیکن وہم پرستی کی یہ حالت تھی کہ کلدانی فال گیروں اور کاہنوں کی ایک جماعت اپنے ساتھ رکھتا تھا اور ہر مہم کے آغاز میں ان سے استصواب کرتا تھا۔ یونان کی عقلیت اور مشرق کے تصوف و عرفان کے امتزاج کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اہل مغرب کو متصوفانہ افکار نے متاثر کیا وہاں اہل مشرق نے بھی اپنے مذہبی عقاید کی تاویل کر کے انہیں فلسفیانہ نظریات پر ڈھالنے کی کوشش شروع کی جس سے علم کلام کی داغ بیل ڈالی گئی۔ اس تاثیر و تاثر کا سب سے بڑا مرکز سکندریہ کا شہر تھا جسے سکندر کے ایک جرنیل بطلیموس نے مصر کا دارالحکومت بنا لیا تھا۔ اس کے جانشینوں کے زیر نگیں سکندریہ کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہو گئی۔ مہذب دنیا کے تمام ممالک کا مال

تجارت بری و بحری راستوں سے اس شہر میں آتا تھا۔ ایران۔ ہندوستان اور عرب کے تاجروں نے شہر کے مضافات میں اپنی اپنی بستیاں بسا لی تھیں۔ دن رات کے میل جول اور ربط ضبط سے مختلف اقوام و مذاہب کے لوگ وسیع النظر اور فراخ مشرب ہو گئے اور بے تکلف ایک دوسرے کی مذہبی مجالس میں شرکت کرتے تھے اور ایک دوسرے کے تیوہاروں کو مل کر دھوم دھام سے مناتے تھے۔ بطلیموس ثانی نے سکندریہ میں شہرۂ آفاق میوزیم کی بنیاد رکھی جس میں ایک عظیم الشان کتب خانہ بھی قائم کیا گیا۔

اس میوزیم میں یونان۔ روم اور شام کے اہل علم کے علاوہ جو ہلینی تہذیب و تمدن کی نمائندگی کرتے تھے ہندوستان اور ایران کے علم دوست تاجر بھی آپس میں مل بیٹھتے تھے اور مذہبی اور فلسفیانہ موضوعات پر تبادلۂ خیال کرتے تھے۔ اس بات کے تاریخی شواہد موجود ہیں کہ ہندوستان کے سینکڑوں بدھ اور جین بھی ان مباحثوں میں حصہ لیتے تھے۔ ان کے علاوہ فلسطین کے یہودی احبار تھے جو سب کو حقارت کی نظروں سے دیکھتے تھے لیکن اس کے باوجود اپنی کتب مقدسہ کا ترجمہ یونانی زبان میں کر رہے تھے۔ عیسائیت کو شروع شروع میں یہودیت ہی کی ایک شاخ سمجھا جاتا تھا لیکن مسیحی اولیاء قدیم بت پرست اقوام کے قصص کو اپنے مذہب میں جذب کر کے اسے عالمگیر رواج و قبول بخشنے کا خواب دیکھ رہے تھے۔

یونان میں افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مکاتب میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا لیکن مرور زمانہ سے ان کے بانیوں کی تعلیمات میں بہت کچھ تحریف والحاق واقع ہو چکا تھا اور ان مدرسوں کا رجحان تشکک کی جانب ہو گیا تھا۔ پہلی صدی بعد از مسیح میں ایک طرف ایران کے متھرامت کی ہمہ گیر ترویج ہوئی دوسری فیثا غورس کی عرفانی تعلیمات کا احیاء عمل میں آیا جسے نو فیثاغورسیت کا نام دیا گیا۔ اس میں تناسخ ارواح۔ تقشف وریاضت اور نظریۂ فضل و جذب پر خاص طور سے زور دیا جاتا تھا۔ متھرا (مہر' آفتاب) سورج دیوتا تھا۔ اس کے پجاری اسے شفیع و منجی سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ متھرا کی سفارش سے اہورامزدا گنہگاروں کو بخش دے گا۔ شفیع کا یہ تصور یہودیوں نے ایران قدیم سے مستعار لیا تھا۔ وہ اسے مسیحا کہتے تھے۔ اسلام میں یہی تصور مسیح موعود کی صورت میں ظاہر ہوا۔ عیسائیوں نے جناب مسیح کو متھرا کی جگہ اپنا شفیع سمجھنا شروع کیا اور متھرامت سے کرسمس کا تیوہار بھی مستعار لیا۔ مشرقی مذاہب کے مقابلے میں فلاسفۂ یونان و روم نے بھی اپنے عقاید و افکار کو مذہبی بنیادوں پر منظم کرنے کی کوشش کی۔ رواقیئین نے اس رجحان کو خاص طور پر تقویت دی۔ ان میں پوسی دونیس قابل ذکر ہے۔ بعض مورخین فلسفہ نے نو فلاطونیت کا آغاز اسی کی ذات اور تعلیم سے کیا ہے۔ فرینک تھلی کہتے ہیں:

"افلاطون اور ارسطو کے بعد فلسفے کا رجحان رواقیت کے واسطے سے مذہبیت کی طرف ہو گیا تھا۔ رواقیئین کائنات کو نظام غائی سمجھتے تھے اور اس بات

کی دعوت دیتے تھے کہ انسانی ارادے کو کائناتی ارادے کے تحت رکھنا ضروری ہے تاکہ کائنات کی غایت کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت پہنچی جب سکندر اعظم کے بعد یونانیوں کو کلدانیوں، مصریوں اور یہودیوں سے میل جول کے مواقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کو بین الاقوامی حیثیت حاصل تھی اسی شہر میں فیثاغورس کے افکار پر ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دے کر یا اس کے مذہبی رنگ پر مشرقی تصوف کا پیوند لگا کر نو فلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی"۔

نو فلاطونیت کے آغاز و ارتقاء کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے اس مذہبی رجحان کے دو مشہور ترجمانوں فلو یہودی اور سکندر افرودیسی کا ذکر از بس ضروری ہے کہ انہیں فلاطینوس کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔

فلو یہودی ۲۰ ق م سے لے کر ۵۰ ق م تک سکندریہ میں مقیم رہا۔ اس کا بھائی سکندریہ سے روم کو مال تجارت برآمد کرتا تھا۔ فلو اس وفد کا رئیس تھا جسے یہودیوں نے شہنشاہ روم کالی گولا کے دربار میں بھیجا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ یہودیوں کے مذہبی عقاید اور فلاسفہ یونان کے افکار دونوں ازلی و ابدی صداقت کے حامل ہیں۔ اپنے مذہب کی اولیت اور عظمت کے ثابت کرنے کے لیے اس نے یہ دعویٰ کیا کہ افلاطون اور ارسطو جناب موسیٰ کے پیرو تھے اور تورات کی تعلیمات سے فیض یاب ہوئے تھے یہی وجہ ہے کہ بقول فلو تورات کی تعلیم اور ان کے فلسفے میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے۔ اس نے فلسفہ و مذہب یا عقل و نقل کی تطبیق کی کوشش کی۔ اس کی پیروی میں بعد میں عیسائی اور مسلمان متکلمین نے بھی اپنے اپنے مذہبی اصولوں کی تاویلیں کر کے ان کی توثیق فلسفہ یونان کے مبہات مسائل سے کی تھی۔ اسی طرح فلو یہودی کو علم کلام کا ابوالآباء سمجھا جا سکتا ہے۔ اس نے تکوین کائنات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگس (لغوی معنی: کلمہ۔ لفظ۔ نثر) خدا اور کائنات کے درمیان وہ ضروری واسطہ ہے جس کے بغیر کائنات کی تخلیق ممکن نہیں تھی۔ لوگس کا لفظ ہیریقلیتس یونانی نے عقل کل کے مفہوم میں پہلے پہل استعمال کیا اور کہا کہ یہ ہمہ گیر حرکت و ہیجان کائنات میں شعلہ بن کر سرایت کیے ہوئے ہے۔ اناکسا غورس نے اس واسطے کو عقل اول کا نام دیا ہے اور اسے عالمگیر ذہن کہہ کر بھی مخاطب کیا ہے جو کائنات میں توافق و تناسب کو برقرار رکھتا ہے۔ یاد رہے کہ یہودیت میں اسلام کی طرح خدا کا تصور شخصی ہے اور خدا قادر مطلق ہے جو صرف "کن" کہنے سے اشیاء کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ فلاسفہ یونان کی اکثریت اس بات کی قائل تھی کہ کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی۔ اس لیے فلو یہودی نے لوگس کا سہارا لیا اور اپنے مذہبی عقیدے کو فلسفیانہ استدلال پر قربان کر دیا۔ مزید برآں فلو یہودی نو فیثاغورسیت کے اس نظریے سے متاثر ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبداء ہے اور خدا خیر کا۔ مادہ آلائش ہے

اس لیے اس سے اجتناب ضروری ہے۔ یہ خیال بھی یہودیت کی تعلیم کے منافی ہے کیوں کہ اس میں دنیا کی لذتوں سے متمتع ہونے کی دعوت دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں فلو استغراق اور مراقبے کی اہمیت کا قائل تھا۔ یہ خیالات بعد میں فلاطینوس کے فلسفے میں داخل ہو گئے۔

سکندر افرودیسی یونانی الاصل تھا ۱۹۸ء سے ۲۱۱ ب۔م تک وہ ایتھنز میں درس دیتا رہا۔ اسے اپنے زمانے میں شارح ارسطو کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا ارسطو کی دوسری کتابوں کی طرح سکندر نے اس کے رسالہ روح کی شرح بھی لکھی جو بے حد مقبول ہوئی۔ عربوں میں اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اس کا بار بار عربی میں ترجمہ کیا گیا اور متعدد عرب علماء نے اس پر سیر حاصل حواشی تحریر کیے۔ اور اس کے ملخص قلم بند کیے حتیٰ کہ بقول اولئیری اس کی نفسیات تمام عربی فلسفے کا سنگ بنیاد قرار پائی۔ اس شرح میں سکندر نے ارسطو کے نظریات کی ترجمانی مذہبی رنگ میں کی تھی اور ارسطو کے "محرک غیر متحرک" کوالوہیت کا جامہ پہنایا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے کہا کہ ارسطو انسانی روح کو غیر فانی سمجھتا ہے۔ ارسطو کے ایک اور شارح تھی میسٹیس نے سکندر کے ان خیالات کی تردید میں ایک رسالہ لکھا اور اس پر الزام لگایا کہ اس نے ارسطو کے متن کو ایسے ذاتی معنی پہنا دیے ہیں جو اس سے متبادر نہیں ہوتے چونکہ زمانے کا رجحان عقلیت کے بجائے باطنیت اور مذہبیت کی طرف تھا اس لیے تھی مسٹیس کے اعتراضات کو نظر انداز کرکے لوگوں نے سکندر کی ترجمانی کو صحیح سمجھ کر قبول کر لیا۔ سکندر افرودیسی کی اس شرح نے نو فلاطونیت کی تشکیل میں اہم حصہ لیا۔

فلاسفۂ یونان خدا کے شخصی تصور سے ناآشنا تھے چنانچہ افلاطون کے 'خیر محض' اور 'ارسطو کے محرّک لامتحرّک' کو ان معنوں میں خدا نہیں کہا جاسکتا۔ خدا کا شخصی تصور جو بعد میں عیسائیوں اور مسلمانوں میں شائع ہوا سب سے پہلے یہودیوں نے پیش کیا تھا۔ قدیم زمانے میں یہودی دوسری بت پرست اقوام کی طرح بت پرست تھے۔ جب بابل اور اشوریا کے پے در پے حملوں نے ان کی بساط سلطنت الٹ دی تو مصائب و آلام کے اس دور میں انہوں نے ایک قبائلی دیوتا یہواہ کو خداوند کائنات سمجھنا شروع کیا۔ یہواہ کی جو تصویر عہد نامۂ قدیم میں دکھائی دیتی ہے وہ ایک ملی اور قوی خدا کی تصویر ہے جو اپنے بندوں کو ڈراتا دھمکاتا ہے۔ بادل اور دخان میں ان کے خیموں پر اترتا ہے اور دھوئیں کا ستون بن کر ان کے آگے آگے چلتا ہے۔ فلاسفۂ یونان مذہباً کثرت پرست تھے۔ افلاطون اور ارسطو بھی جن کے نظریات میں ایک عالمگیر اصولِ اول کی جھلک دکھائی دیتی ہے اپنے ملکی دیوتاؤں کو مانتے تھے۔ ارسطو ستائیس سے باون دیوتاؤں کا قائل تھا۔ افلاطون کے مکالمات میں بھی کئی دیوتاؤں کا ذکر آتا ہے۔ مرورِ زمانہ سے جب فلسفہ محض شرح و ترجمانی تک محدود ہو کر رہ گیا تو لوگوں نے فلاسفۂ قدیم کی اصلی تعلیمات کی طرف رجوع کرنا ترک کر دیا۔ افلاطون کی اکیڈیمی میں کھلم کھلا تشکک کی تعلیم

دی جانے لگی - اسی طرح ارسطو کے شارحین اس کے افکار کی تاویل کرکے ان کی تطبیق رائج الوقت نظریات سے کرنے لگے - ان لوگوں میں سکندر افرودیسی کی شرح سب سے زیادہ مقبول ہوئی - اس نے ارسطو کے رسالے روح کی جو مذہبی ترجمانی کی تھی وہ دنیائے علم میں حرف آخر سمجھی جانے لگی - اس کے بعد ابن رشد کے زمانے تک کسی فلسفی نے ارسطو کی اصل تعلیمات کو معرض بحث میں لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی - یہ وہ زمانہ تھا جب روح عصر تصوّف و عرفان کی دعوت دے رہی تھی - ایک طرف تو فیثاغورسی مشرقی مذاہب اور فیثاغورس کے نظریات کی آمیزش سے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھنے کی فکر میں تھے دوسری طرف متھراست چاروں طرف سرعت سے پھیلتا جا رہا تھا - عیسائیت کی اشاعت بڑے جوش و خروش سے کی جا رہی تھی - عیسائیت میں عوام کے لیے بے پناہ کشش کا سامان تھا کیونکہ اس نے شریعت موسوی - ختنہ اور سبت کو منسوخ کرکے بت پرستوں کے رسوم و شعائر اخذ کر لیے تھے اور رواقئین کے عالمگیر اخوت کے اصول کو اپنا لیا تھا - یونانی اور رومی فلاسفہ کو بخوبی معلوم تھا کہ اس نئے مذہب کا مقابلہ کرنا بڑا کٹھن ہے اس لیے انہوں نے قدماء کے فلسفیانہ افکار اور مشرق کے صوفیانہ اصولوں کے امتزاج سے ایک ایسا مذہب مرتب کرنے کی اضطراری کوشش کی جو عیسائیت کا سدباب کر سکتا - اسی کوشش کا دوسرا نام فلسفہ نوفلاطونیت ہے جسے گلبرٹ مرے مذہب یونان کے آخری مرحلے سے تعبیر کرتا اور جسے سٹیس فلسفہ یونان کی آخری اضطراری کوشش قرار دیتا ہے جو مشرقی تصوف و عرفان کے خلاف کی گئی اور نا کام رہی - اس کشمکش میں فتح بالآخر عیسائیت ہی کی ہوئی لیکن جس طرح یونان کی روح تمدن نے رومی فاتحین کو مسخر کر لیا تھا اسی طرح نوفلاطونی نظریات عیسائیوں کے فکر و نظر میں ایسے دخیل ہوئے کہ آج ان کے تار و پود کو ایک دوسرے سے علیحدہ کیا جائے تو عیسائیت کا وجود باقی نہیں رہے گا -

فلاطینوس ۲۰۴ع یا ۲۰۵ع میں مصر کے ایک شہر لکوپالس میں پیدا ہوا - وہ رومن نژاد تھا اور ایران کے مشہور مجدد مذہب مانی کا ہم عصر تھا - اس کے شاگرد فرفوریوس نے اس کی ایک مختصر سی سوانح حیات لکھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اوائل عمر میں تحصیل علم کے لیے سکندریہ بھیج دیا گیا جہاں اس نے امونیس سکاس سے تعلیم پائی - بعض اہل تحقیق کا خیال ہے کہ نوفلاطونیت کا بانی یہی سکاس ہے - فلاطینوس نے صرف اتنا کیا کہ اس کی تعلیمات کو قلم بند کر لیا جیسے افلاطون نے اپنے استاد سقراط کے افکار کو اپنے مکالمات میں محفوظ کر لیا تھا - سکاس نے جوانی میں عیسوی مذہب قبول کر لیا تھا لیکن بعد میں اسے ترک کردیا اور اس کے خلاف تقریریں کرنے لگا - شاید اسی وجہ سے فلاطینوس اور اس کے شاگرد شروع ہی سے عیسائیت کی مخالفت کو اپنا فرض اولین سمجھتے تھے - سکندریہ میں فلاطینوس کو ایران اور ہندوستان کے باشندوں سے میل جول کے مواقع ملتے رہے - یہ لوگ اکثر تجارت پیشہ تھے - فلاطینوس کی دلی خواہش تھی کہ وہ ایران اور ہندوستان جا کر

وہاں کے حکماء سے استفادہ کرے اتفاق سے انہی دنوں شہنشاہ روکارویان دوم نے ایران پر فوج کشی کی۔ اس موقع کو غنیمت جان کر فلاطینوس اس کی فوج میں بھرتی ہو گیا لیکن زیادہ دن نہیں گزرنے پائے تھے کہ شہنشاہ گاردیان کو قتل کر دیا گیا اور فلاطینوس نے بھاگ کر انطاکیہ میں پناہ لی۔ وہاں کچھ مدت قیام کرنے کے بعد وہ روم چلا گیا اور وہاں اپنی درس گاہ قائم کی۔ اس کی صحت اکثر مخدوش رہتی تھی لیکن اس کی شخصیت میں بلا کی کشش تھی۔ اس کے عادات و خصائل ایشے شستہ و رفتہ تھے کہ جو شخص چند دنوں کے لیے اس کے حلقۂ تدریس میں شامل ہو جاتا وہ عمر بھر کے لیے اس کا گرویدہ ہو جاتا تھا۔ فلاطینوس طبعاً تنہائی پسند تھا اور ہمیشہ تعمق و تفکر میں ڈوبا رہتا تھا۔ یہی استغراق بعد میں اس کے مسلک کا لازمی جزو بن گیا۔ فلاطینوس کی خوش قسمتی سے اس کی ذات کے گرد قابل شاگردوں کا جمگھٹ ہو گیا تھا جن میں امیلوس۔ اسٹوکیس اور فرفوریوس نے شہرت حاصل کی۔ فلاطینوس کو اپنے عقاید و افکار کی اشاعت میں نمایاں کامیابی ہوئی حتیٰ کہ شہنشاہ روم گیلئس اور اس کی ملکہ سلوینیا نے بھی اس کے مداحوں کی صف میں شامل ہو گئے۔ فلاطینوس کی دلی آرزو تھی کہ وہ کمپینیا میں ایک شہر "فلاطون آباد" کے نام سے بسائے جہاں اس کے پیرو اور ہم خیال باہم مل جل کر زندگی گزاریں اور جہاں ایک دارالمصنفین بھی کھولا جائے۔ شہنشاہ اور اس کی ملکہ نے اس تجویز کا خیر مقدم کیا لیکن فلاطینوس کی زندگی نے وفا نہ کی اور یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا۔ فرفوریوس نے فلاطینوس کے ۵۴ رسائل کو چھ چھ کی "اینڈز"۔[1] لغوی معنی: نو— میں تقسیم کیا۔ ۹ کے عدد کو فیثاغورس کے مسلک میں مقدس و کامل سمجھا جاتا تھا اس لیے بطور تبرک و تفاؤل یہ ترتیب عمل میں آئی۔ ان رسائل کی چوتھی اینڈ میں روح کے مسئلے پر بحث کی گئی ہے اور اس کا ایک حصہ (ساتواں رسالہ) بقائے روح کی بحث کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کا شمار فلاطینوس کے اہم ترین رسائل میں ہوتا ہے۔ فلاطینوس کے رسائل میں رطب و یابس بہت ہے لیکن صوفیانہ اور ادبی نقطۂ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ و ارفع ہیں کہ بقول برٹرنڈرسل "ذوق جمال کے لحاظ سے دنیائے ادب میں صرف دانتے کی "فردوس" کے کچھ حصے ہی ان کے مقابلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلاطینوس ہی سے ماخوذ ہیں۔"

فلاطینوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فرفوریوس نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے نوفلاطونیت کا دوسرا دور شروع ہوا۔ فرفوریوس (متوفی ۳۰۰ ب۔م) کا اصل نام مالخوس تھا اور وہ سامی النسل تھا۔ وہ فلاطینوس کا محض مقلد ہی نہیں تھا بلکہ اس نے اپنے نامور استاد کی تعلیمات میں اضافے بھی کیے۔ برٹرنڈرسل کے خیال میں اس نے فلاطینوس کے افکار کو مابعدالطبیعیاتی رنگ دیا جو اس کے استاد کی تحریروں سے نہیں جھلکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فلاطینوس کی بہ نسبت فیثاغورس سے زیادہ متاثر ہوا تھا۔ علاوہ ازیں فرفوریوس نے فلاطونیت میں ارسطو کی منطق کو

داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو فلاطینوس کے عقاید میں گھلا ملا دیا۔ اس کا یہ علمی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے۔ کیونکہ دور عباسیہ کے عرب حکماء کے پاس افلاطون اور ارسطو کی جو تعلیمات سریانی ترجموں کے ذریعے سے پہنچیں وہ فرفوریوس کے اسی نظریے کی حامل تھیں کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فلاطینوس نے ارسطو کے مقالات عشرہ پر سخت تنقید کی تھی۔ فرفوریوس اور اس کے متبعین نے دوبارہ ارسطو کی طرف رجوع کیا۔ مسلمانوں کی طرح بلکہ ان کی پیروی میں دور وسطیٰ کے عیسائی متکلمین نے اپنے فکر و نظر کی بنیاد اشراقیت اور مشائیت کی اسی مفاہمت پر استوار کی تھی۔

فرفوریوس کے متعلق یہ بھی مشہور ہے کہ اس نے ارسطو کی 'قانون' کی تمہید لکھی تھی۔ وہ اپنے استاد سے زیادہ رہبانیت پر زور دیتا تھا اور اس معاملے میں متشدد تھا۔ مانی کی طرح اس کا خیال تھا کہ تزکیۂ نفس کے لیے گوشت خوری اور اختلاط جنسی کا ترک لازم ہے۔ لیکن اس نے مانی کے اس عقیدے کی تردید کی کہ خواہش شر کی تخلیق کرتی ہے اس لیے ترکِ خواہش ہی سے روح نجات پا سکتی ہے۔ عیسائیت کے رد میں اس نے بہت کچھ لکھا۔ اس کے خیال میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ الہامی نہیں ہیں بلکہ چند کم علم لوگوں کی تالیفات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں عیسائی حکومتوں نے بارہا فرفوریوس کی کتابوں کو نذرِ آتش کیا۔

فرفوریوس کا ایک شاگرد جملیقس تھا جس نے افلاطون اور ارسطو کی کتابوں پر محققانہ شرحیں لکھیں جو اب نایاب ہیں۔ تحصیل علم سے فارغ ہو کر وہ اپنے وطن شام کو چلا گیا اور وہاں نوفلاطونیت کا درس دینے لگا۔ اپنے استادوں کی طرح اسے بھی فیثاغورس کے افکار میں گہرا شغف تھا اس موضوع پر اس نے رسالے بھی تالیف کیے۔ فیثاغورس کے نظریات نے اس کے نوفلاطونی عقاید کو متاثر کیا۔ وہ مافوق الطبع پر اعتقاد رکھتا تھا۔ فیثاغورس کی طرح وہ مادے کو شر کا مرکز و محور خیال کرتا تھا اور ترکِ لذات پر زور دیتا تھا۔ اس نے عیسائیوں کے اس عقیدے کی سخت مخالفت کی کہ خدا نے جناب مسیح کے جسم میں حلول کیا تھا۔

مرورِ زمانہ سے نوفلاطونی نظریات میں تحریف ہوتی گئی اور اس میں توہمات اور خوارق عادات کا شمول ہوگیا۔ نوفلاطونیت کا آخری علم بردار پروقلس بازنطینی (۴۱۵ تا ۴۸۵ع) کو سمجھا جاتا ہے۔ اس نے یونانیوں کی کثرت پرستی کے جواز میں کتابیں لکھیں۔ وہ عیسائیت سے سخت متنفر تھا اور ساری عمر اس کے خلاف تقریریں کرتا رہا اس لیے اسے نوفلاطونیت کا مبلغ کہنا چاہیے۔ اس کے بعد کوئی قابلِ ذکر نوفلاطونی پیدا نہیں ہوا۔ جو نوفلاطونی نظریات شام کے عیسائیوں اور مسلمانوں تک پہنچے اور جنہیں صوفیہ نے اپنایا وہ اکثر و بیشتر پروقلس کے نظریات ہی تھے۔

۵۲۹ع میں شہنشاہ جسٹینین نے یونانی فلسفے کی تدریس کو ممنوع قرار دیا اور تمام مدرسے بند کر دیے۔ نوفلاطونی حکماء بھاگ کر ایران چلے گئے جہاں خسرو

انوشروان نے ان کی بڑی خاطر تواضع کی اور گندیشاپور کے طبی مدرسے میں انہیں تدریس کا کام تفویض کیا لیکن یہ فلاسفہ نئے ماحول سے برگشتہ خاطر ہو کر واپس چلے گئے۔ اور بقول برٹرنڈرسل ''گمنامی کے کہرے میں غائب ہو گئے۔''

فلاطینوس کے فلسفے کا سنگ بنیاد تجلی[1] کا تصور ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ذات احد سے بتدریج عقل۔ روح۔ روح انسانی اور مادہ کا نزول[2] ہوتا ہے۔ تعمق و تفکر کے طفیل روح انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبداء حقیقی سے جا ملتی ہے۔ اسے صعود[3] (اوپر جانا) کہتے ہیں۔ عربی زبان میں اس نظریے کو فصل و جذب (ذات احد سے جدا ہو کر دوبارہ اس میں جذب ہو جانا) کہتے ہیں۔ فلاطینوس کی تثلیث ذات احدیت۔ عقل۔ روح پر مشتمل ہے اور عیسوی تثلیث سے مختلف ہے۔ عیسوی تثلیث کی طرح اس کے ارکان کا مقام ایک جیسا نہیں ہے۔ ذات احد سب سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ اس کے بعد عقل کا مقام ہے اور اس کے بعد روح کا درجہ ہے۔ اس تثلیث کے تیسرے رکن یعنی روح سے آفتاب۔ قمر اور دوسرے اجرام فلکی کا ظہور ہوا۔ روح سے انسان کی روح علوی پھوٹی۔ انسانی روح جب مادے کی طرف مائل ہوئی تو وہ اپنے مقام سے گر گئی اور روح سفلی کا نام پایا۔ مادے کے تصرف سے نجات پانے کے لیے وہ پیہم کشمکش کرتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ اس بے قراری کو فلاطینوس نے عشق کا نام دیا جو بعد میں ابن سینا کے تصور عشق اور صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔ پرواز یا صعود کی کوشش میں روح انسانی کو ناکامی ہو تو اسے کسی دوسرے آدمی یا جانور کے جسم میں حلول کرنا پڑتا ہے اور مادے کی آلائش سے آزاد ہو جائے تو وہ روح کل میں جذب ہو کر نشاط جاوداں کی حق دار ہو جاتی ہے۔

نظریہ تجلی کی وضاحت کرتے ہوئے فلاطینوس نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات احد سے عقل اور روح کا بہاؤ ایسے ہوتا ہے جیسے آفتاب سے نور چھلک پڑتا ہے لیکن جس طرح نور کے انعکاس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا ایسے ہی عقل کے بہاؤ سے ذات احد اثر پذیر نہیں ہوتی۔ مادہ وہ تاریکی ہے جہاں آفتاب حقیقت کی شعاعیں نہیں پہنچنے پاتیں۔ کائنات کی تمام اشیاء کا ہیولیٰ یہی مادہ ہے۔ روح اسے صورت شکل عطا کرتی ہے۔ انسان کی روح علوی کا رابطہ روح کل سے بدستور قائم رہتا ہے۔ روح سفلی جو مادے سے قریب تر ہے گناہ کا سرچشمہ اور ہوا و ہوس نفسانی کا مرکز ہے۔

اس مابعدالطبیعیات سے جو دستور اخلاق مرتب کیا جاسکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ جب مادہ شر اور گناہ کا مرکز ٹھہرا تو بدیہی طور پر اس سے کنارہ کش ہونا پڑے گا تاکہ روح انسانی پاک اور منزہ ہو کر روح کل کی طرف پرواز کر سکے۔ نتیجۃً ایک

---

(۱) Emanation۔ (۲) Descent۔ (۳) Ascent۔

نوفلاطونی کا فرض اولیں یہ ہوگا کہ وہ عالم حواس سے منہ موڑ کر شبانہ روز مراقبے میں غرق رہے تاکہ اس کی روح میں پرواز کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اس طرح نوفلاطونیت اخلاق و عمل میں زاویہ نشینی اور رہبانیت کی تلقین کرتی ہے۔ فلاطینوس مرتے دم تک اپنے عقاید پر کاربند رہا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ مراقبے کی حالت میں اسے کئی بار روح کل میں جذب ہونے کا تجربہ ہوا لیکن از خود رفتگی کی یہ کیفیت گریز پا ثابت ہوئی اور مادے کی کشش نے روح کو دوبارہ عالم سفلی میں کھینچ لیا۔ شاید اسی بنا پر فلاطینوس کی موت کے بعد اس کے پیروؤں نے یہ کہنا شروع کیا کہ اسے الہام ہوتا تھا اور اس سے معجزات کا صدور بھی ہوا تھا۔ ایک مرتبہ ایک مصور نے فلاطینوس کی تصویر کھینچنے کی خواہش کی۔ فلاطینوس نے انکار کرتے ہوئے کہا میرا جسم میرے وجود کا ایک غیر اہم حصہ ہے اس کی تصویر کھینچنا بے سود ہے۔

بعض اہل علم نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ آخر فلاطینوس کے مسلک کو نوفلاطونیت کا نام کیوں دیا گیا ہے اور افلاطون کے افکار سے اس کا رابطہ تعلق کیا ہے؟ بات یہ ہے کہ صحیح معنوں میں نوفلاطونیت کو افلاطون کے فلسفے کا احیاء نہیں کہا جاسکتا۔ کیوں کہ اس میں افلاطون کے فلسفے کا صرف وہ پہلو پیش کیا گیا ہے جس کا تعلق اشراق۔ تصوف اور خوارق عادات سے ہے ''افلاطون کی تحریروں سے نظریہ امثال۔ مکالمہ فیدو کے متصوفانہ افکار۔ مکالمہ جمہوریہ اور سمپوزیم سے عشق کی بحث ماخوذ ہے اور افلاطون کی سیاسی دلچسپیوں۔ خیر کی مختلف صورتوں کی بحث۔ اس کے ریاضیاتی افکار۔ اس کے اسلوب کی شگفتگی اور ڈرامائیت کو فلاطینوس نے نظر انداز کر دیا ہے۔'' اپنی عمر کے اواخر میں افلاطون فیثاغورس کے نظریات سے بڑا متاثر ہوا تھا حتیٰ کہ اس نے فیثاغورس کا نظریہ اعداد بھی اخذ کیا اور اخلاق میں اسی کی طرح رہبانیت اور گوشہ نشینی کی طرف مائل ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے مکالمات میں وہ فلسفیانہ مسائل کو عقلی استدلال کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے ان کی وضاحت کرتے ہوئے استعاروں اور اساطیر سے کام لیتا ہے۔ فلاطینوس نے فلسفہ افلاطون کے اسی اشراقی پہلو کو اس کی تعلیم کا اصل اور حاصل سمجھا اور اس پر مشرقی باطنیت کا پیوند لگا کر فلسفہ نوفلاطونیت کی تشکیل کی۔ فلاطینوس کا تجلّی کا نظریہ بھی افلاطون سے ماخوذ ہے۔ افلاطون نے ذات احد کو خیر محض یا حسن ازل کا نام دیا تھا۔ اس کے خیال میں خیر اور حسن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ ذات احد لامحدود اور مطلق محض ہے۔ انسانی عقل اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ وہ کائنات سے ماوراء ہے کیوں کہ اگر وہ کائنات پر عمل فرما ہوگی تو اس ماورائیت میں فرق آجائے گا۔ نظام کائنات کو برقرار رکھنے کے لیے چند ارواح ہیں جو ذات احد اور کائنات کے مابین رابطے اور واسطے کا کام دیتی ہیں۔ لوگس ان ارواح کا نمائندہ ہے جو ذات احد کی تجلّی ہے اور کائنات کے مظاہر اس سے پھوٹتے ہیں۔ چونکہ ذات احد زمان و مکان سے بالاتر ہے اس لیے

عقل انسان کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی ۔ البتہ نور باطن (اشراق) سے اس کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے ۔ عالم سفلی و مادی امثال[1] کا عکس بے مایہ ہے ۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون نے غار کی مشہور تمثیل پیش کی ۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی یہ عالم حواس محض فریب نگاہ ہے ۔ حقیقی عالم وہی ہے جو امثال کا مسکن ہے ۔

افلاطون ذات احد کو اس کائنات سے اس قدر بے تعلق اور ماوراء سمجھتا تھا کہ اس کے لیے 'ایک' کا لفظ استعمال کرنا بھی نامناسب خیال کرتا تھا ۔ اس کا خیال تھا کہ 'ایک' کا تصور 'کثرت' کے تصور کے بغیر نہیں کیا جاسکتا ۔ یعنی صرف 'ایک' کہہ دینے سے کثرت لازم آجاتی ہے ۔ فلاطینوس نے اس عقدے کو عقلی استدلال سے حل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ عقیدۃً مان لیا کہ ذات باری ایک ہے اور کثرت سے ماوراء ہے ۔ اس سوال نے اسے پریشان نہیں کیا کہ 'ایک' کثرت سے ماوراء کیوں کر ہوسکتا ہے ۔ اور اگر وہ کثرت سے ماوراء ہو تو کثرت اس سے متفرع کیسے ہوگی ۔ جب ذات احد اور کائنات کے مابین کسی نوع کا تعلق نہیں ہوگا تو وہ کائنات تخلیق کیسے کر سکے گا ۔ اس دقت کو عقلاً رفع کرنے کے بجائے فلاطینوس نے شعراء اور صوفیہ کی طرح استعاروں سے کام لیا اور کہا کہ کائنات ذات باری سے ایسے متفرع ہوئی جیسے آفتاب سے شعاعیں یا جیسے برف سے سردی یا جیسے مکڑی سے جالا وغیرہ ۔

افلاطون کی طرح فلاطینوس کے ہاں بھی انسانی زندگی کا مقصد واحد یہ ہونا چاہیے کہ وہ مادی اور حواس کی دنیا سے بے تعلق ہونے کی کوشش کرے ۔ اس کوشش میں انسان کو سب سے پہلے اپنی روح علوی کو جسم اور حواس کی قید سے آزاد کرانا ہوگا ۔ اس عمل کو وہ تصفیہ[1] کا نام دیتا ہے ۔ اس کے بعد تفکر و تدبر کو بروئے کار لانا ضروری ہے ۔ جب استغراق اور مراقبے کے طفیل روح کی توجہ عالم سفلی سے یکسر ہٹ جائے گی تو روح تفکر و تدبر سے بھی بے نیاز ہو جائے گی اور بلاواسطہ عقل[2] اول سے رابطہ استوار کر لے گی ۔ اس مرحلے پر روح پر وجد و کیف کی حالت طاری ہو جائے گی اور اس عالم سکر و نشاط میں اسے ذات احد کا وصال نصیب ہوگا اور وہ اس میں جذب ہو کر رہ جائے گی لیکن قید حیات میں ایسے لمحات وارفتگی گریزاں ہوتے ہیں ۔ اس بحث کو سٹیس نے ان الفاظ میں سمیٹا ہے :

> "نوفلاطونیت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسان وجد و کیف میں ذات باری تک رسائی حاصل کر لیتا ہے ۔ عقل و خرد کا عجز و قصور نوفلاطونیت کا نقطۂ آغاز ہے جہاں عقلی استدلال اپنی بے چارگی کا اعتراف کرتا ہے وہاں نوفلاطونیت وجد و حال کی مدد سے راستے کی رکاوٹوں سے گزر جانا چاہتی ہے ۔ یونانی فہم جس مقام تک عقل کے وسیلے سے نہ پہنچ سکا نوفلاطونیت وجدان کے ذریعے وہاں تک پہنچ جانا چاہتی ہے ۔ اس کے مطابق جہاں عقل

- Nous (۲)   - Katharsis (۱)   Ideas (۱)

کی کوششیں ناکام رہیں وہاں والہانہ بے خودی کامیاب ہو جائے گی۔"
مشہور مورخ گبن نے نوفلاطونیت پر یہ الزام لگایا ہے کہ ان لوگوں نے فہم انسانی کو ملوث کر دیا ہے وہ کہتا ہے۔

"نوفلاطونی بڑے محنتی اور عمیق فکر کے مالک تھے لیکن انہوں نے فلسفے کے مقصود کو نظر انداز کر دیا اور انسانی فکر کی تربیت کرنے کی بجائے الٹا اسے بگاڑ دیا۔ انہوں نے اس علم کو جو انسانی قویٰ سے موافقت رکھتا ہے فراموش کر دیا اور اخلاقیات۔ طبیعیات اور ریاضیات سے قطع نظر کرکے اپنی تمام قوت مابعد الطبیعیاتی بحثوں اور مناظروں میں ضائع کر دی۔ اس کے بعد ان لوگوں نے غیر مرئی عالم کے بھیدوں کو دریافت کرنے اور افلاطون اور ارسطو کے ایسے نظریات کے درمیان مفاہمت کرنے پر کمر ہمت باندھی جن سے عامۃ الناس کی طرح یہ نوفلاطونی فلاسفہ خود بھی ناآشنائے محض تھے۔"

بعض اہلِ علم کہتے ہیں کہ نوفلاطونیت ہندوستان کے نظریہ اپنشد سے متاثر ہوئی تھی اور فلاطینوس نے تناسخ اور فریبِ نفس (مایا) کے تصورات اس ماخذ سے لیے تھے۔ لیکن اس مفروضے کی توثیق کے لیے تاریخی شواہد بہم نہیں پہنچ سکے۔ اس میں شک نہیں کہ نوفلاطونیت اور اپنشدوں کی تعلیم میں اقدارِ مشترک موجود ہیں۔ اپنشدوں کی تعلیم بھی یہی ہے کہ پہلے آتما (انفرادی روح) کو دریافت کیا جائے اور پھر اسے برہمن میں فنا کر دیا جائے۔ اور برہمن یا آفاق روح تک رسائی صرف وجدان سے ہی ممکن ہو سکتی ہے۔ عقلِ استدلالی اس کوشش میں ناکام رہے گی۔ لیکن تجلّی کے جو مراحل نوفلاطونیت میں گنائے گئے ہیں ان کا اپنشدوں میں کہیں بھی کھوج نہیں ملتا۔ یہ نظریہ خود افلاطون کے فلسفے میں موجود تھا اس لیے فلاطینوس کو اپنشدوں سے رجوع لانے کی ضرورت محسوس نہیں ہو سکتی تھی۔ رہا تناسخِ ارواح کا مسئلہ تو یہ مصرِ قدیم میں بھی موجود تھا۔ غالب امکان یہی ہے کہ مصر ہی سے اس کا پھیلاؤ دوسرے ممالک میں ہوا۔ بقول ہیرو ڈوٹس اسے فیثاغورس نے مصر قدیم سے مستعار لیا تھا۔ اہلِ مصر روح کے غیر فانی ہونے کے قائل تھے اور موت کے بعد جسم کو ممّی کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ روح تین ہزار برس کے بعد مختلف نباتات۔ حیوانات وغیرہ کا چکر کاٹ کر دوبارہ ممّی میں واپس آجائے گی۔ فیثاغورس اور ایمپی دکلیس نے تو اس بات کا دعویٰ کیا تھا کہ انہیں اپنے گزشتہ جنموں کے حالات بخوبی یاد ہیں۔ "جمہوریہ" کے اواخر میں افلاطون نے بیان کیا ہے کہ لکاس دیوی لوگوں کو نئے نئے جنم عطا کرتی ہے۔ علرفیوس کی روح نے اپنے لیے راج ہنس کا قالب انتخاب کیا۔ تھرسے ٹیس نے بندر کا اور آگامیمنون نے عقاب کا۔ اسی طرح مایا کا تصور بھی افلاطون کے یہاں ملتا ہے جس کے مطابق عالمِ ظواہر یا عالمِ حواس غیر حقیقی ہے اور محض نیرنگِ نظر ہے۔ ان حقایق میں یہ دعویٰ کرنا کہ فیثاغورس۔ افلاطون فلاطینوس وغیرہ کے نظریات پر اپنشدوں کی تعلیمات کا اثر پڑا تھا ایسا ہی بعید از قیاس ہے جیسے یہ خیال کہ اپنشدوں کے افکار

یونانی فلاسفہ سے ماخوذ ہیں۔

فلاطینوس نے عیسائیوں کے عقاید پر بالعموم اور عارفوں[1] کے افکار پر بالخصوص کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ وہ عارفوں کے اس عقیدے کا مخالف تھا کہ دنیا شر کی تخلیق ہے اس لیے اس میں دلچسپی لینا گناہ ہے۔ فلاطینوس فطرت کے حسن و جمال کا پرستار تھا کیوں کہ اس کے خیال میں فطرتی حسن بھی حسنِ ازل ہی کا پرتو ہے۔ فلاطینوس کے نظریات اس لحاظ سے بڑے اہم ہیں کہ وہ براہ راست عیسوی کلام پر اور بالواسطہ مسلمانوں کے تصوف اور علم کلام پر اثر انداز ہوئے۔ آگسٹائن ولی اس کا مداح تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فلاطینوس کی روح میں افلاطون کی روح نے حلول کیا ہے اور افلاطون کو وہ فلاسفہ کا مسیح کہا کرتا تھا۔ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ عیسائیت اور نو فلاطونیت میں بنیادی توافق پایا جاتا ہے اور فلاطینوس کی تعلیمات میں خفیف سا رد و بدل کر دیا جائے تو اسے عیسائی کہنے میں کوئی تامل نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر اَرڈمان نے اپنی تاریخ فلسفہ میں نو فلاطونیت کا ذکر ازمنہ وسطیٰ کے مسیحی علمِ کلام کے ضمن میں کیا ہے۔ اس کے خیال میں اس مسلک کو یونانی فلسفے کی شاخ قرار دینا غلطی ہے لیکن یہ رائے بوجوہ قابل قبول نہیں ہے۔ بقول سیٹس عیسوی عقاید اور فلاطینوس کے افکار میں بنیادی اختلافات ہیں۔ نو فلاطونیت میں یونانِ قدیم کی اصنام پرستی کی روح کار فرما ہے۔ آگسٹائن ولی کی طرح کلیمنٹ ولی بھی نوفلاطونیت کا بڑا شیدائی تھا۔ وہ سکندریہ کا پہلا عیسائی اہل قلم ہے جس نے فلسفے اور عیسائی فکر و نظر میں مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ چنانچہ ازمنہ وسطیٰ کے عیسائی متکلم عیسائیت کے پردے میں فلاطینوس کے افکار ہی کی تبلیغ کرتے رہے حتیٰ کہ طامس اکوئنس نے ارسطو کے افکار کی اہمیت واضح کی۔ آج بھی کاسیائے روم کے علمِ کلام میں فلاطینوس کی تعلیمات باقی و برقرار ہیں۔

مسلمان مفکرین خلافت عباسیہ کے عہد زریں میں فلاطینوس کے افکار سے متعارف ہوئے تھے کیوں کہ انطاکیہ۔ نصیبین اور حران کے نسطوری عیسائیوں اور صابئین نے یونانی فلاسفہ کی کتابوں کو سریانی سے عربی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ فلسطین اور شام کے عیسائی مدارس میں جس فلسفۂ یونان کی تدریس ہوتی تھی وہ بنیادی طور پر نو فلاطونی تھا۔ سریانی علماء ارسطو۔ فیثاغورس۔ ہیریقلیتس وغیرہ فلاسفہ یونان کی شرح نو افلاطونی افکار و عقاید کی روشنی میں کر رہے تھے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سکندر افرودیسی نے نفسیات ارسطو کی شرح مذہبی نقطۂ نظر سے کی تھی۔ نتیجتہً وہ عربوں میں بڑی مقبول ہوئی۔ ''الٰہیات ارسطو'' کا عربی ترجمہ ۲۲۶ھ میں ہوا تھا۔ یہ ارسطو کی تالیف نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کے رسائل کی آخری تین کتابوں کی تلخیص تھی جو نیمیاح آمیسوی نے لکھی تھی۔ عربوں نے غلطی سے اسے ارسطو کی

---

(۱) Gnostics.

تصنیف سمجھ لیا اور الٰہیات کے نو فلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کر دیئے۔ اس طرح دنیائے اسلام میں افکار ارسطو کے پردے میں نو فلاطونی افکار کی خوب اشاعت ہوئی۔ اس ''اسلامی نو فلاطونیت'' کو ابن سینا اور ابن رشد نے نہایت تکمیل تک پہنچایا۔ مسلمان صوفیہ پر خاص طور سے نو فلاطونی تعلیمات کا گہرا اثر ہوا۔ چنانچہ جنید بغدادی۔ بایزید بسطامی۔ شہاب الدین سہروردی اشراقی مقتول۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی حتٰی کہ غزالی تک کے بنیادی افکار نو فلاطونی کہے جا سکتے ہیں۔ تجلی کا نظریہ مسلمانوں میں ہر کہیں رواج پذیر ہو گیا۔ الکندی سے لے کر فارابی۔ اخوان الصفا۔ ابن سینا وغیرہ تک سارے فلسفہ اسلام کا سنگ بنیاد یہی نظریہ ہے۔ فلاسفہ اسلام نے سکندر افرودیسی کی پیروی میں عقل کل کو عقل فعال کا نام دیا اور عقل انسانی کو عقل مستفاد کا۔ ان کے خیال میں عقل فعال ذات باری سے متفرع ہوئی ہے اور اس کے عمل سے عقل مستفاد کو فروغ ہوتا ہے۔ انسان کوشش کرے تو عقل مستفاد عقل اول میں جذب ہو سکتی ہے۔ ابن رشد کہتا تھا کہ انسانی روح کا وہی حصہ باقی رہے گا جو عقل اول یا عقل فعال میں جذب ہو جائے گا۔ اسے نظریہ وحدت عقل فعال کہتے ہیں۔ ابن رشد نے اس کا منطقی نتیجہ بھی قبول کر لیا اور حشر نشر سے انکار کر دیا۔ فرینک تھلی کے الفاظ میں:

''مسلمان فلاسفہ کی رسائی ارسطو کی اصل تعلیات تک نہ ہو سکی۔ وہ ان کی ترجمانی نو فلاطونی رنگ میں کرتے رہے۔ در اصل نو فلاطونی شرح کے پردے کو ہٹا کر ارسطو کی تعلیات تک پہنچ سکنا اس زمانے میں سخت مشکل تھا کیوں کہ وہ صدیوں سے شرح و ترجمانی کے ملبے میں مدفون ہو چکی تھی۔ دو اصناف کو البتہ مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے: منطق اور ریاضیات۔ جن میں مسلمانوں نے اجتہادی اضافے کیے''۔

مسلمانوں کے تصوف پر نو فلاطونی افکار کے بڑے گہرے اور دور رس اثرات ہوئے۔ بایزید بسطامی جو پہلے صاحب حال صوفی ہیں فنا فی اللہ کے مبلغ ہیں جنید بغدادی نے فلا طینوس کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازلی اور محبوب اول کہہ کر پکارا اور عشق حقیقی کو تصوف و سلوک کا لازمہ قرار دیا۔ حلاج کے خیالات میں اوتار کا آریائی تصور نمایاں ہے لیکن اس کا یہ خیال کہ انسانی روح میں روح کل جلوہ فرما ہے فلاطینوس سے ماخوذ ہے۔ ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود اور فصل و جذب فلاطینوس سے لیا تھا۔ فلاطینوس کا خیال تھا کہ ذات احد کائنات سے بے تعلق اور ماوراء بھی ہے اور اس میں طاری و ساری بھی ہے۔ ابن عربی نے بھی یہی کہا ہے۔ ابن عربی کا اللہ۔ افلاطون کا خیر محض اور فلاطینوس کی ذات احد ایک ہی مفہوم میں استعمال کیے گئے ہیں۔ شیخ اکبر نے فلاطینوس کی عقل اول[1] کو ''حقیقت محمدیہ'' کا نام دیا ہے۔ ہسپانیہ میں نو فلاطونیت کی ترویج رسائل

---

(1) Nous -

اخوان الصفا کی اشاعت سے ہوئی جن سے ابن عربی نے بھی استفادہ کیا تھا۔ ابن عربی کے شاگرد رشید اور لے پالک مولانا صدر الدین قونوی مولانا روم کے استاد تھے۔ مولانا روم ایک مدت تک ان کے درس میں شریک ہو کر فتوحات اور نصوص پر ان کی شرح و توضیح سے فیض یاب ہوتے رہے۔ مثنوی مولانا روم میں فصل و جذب کا جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ ابن عربی کے واسطے سے فلاطینوس ہی کی صدائے بازگشت ہے۔ مثنوی کی ابتدا اس مشہور شعر سے ہوتی ہے ؎

بشنو از نے چوں حکایت می کند ۔ از جدائیہا شکایت می کند

اس میں روح انسانی کے اضطراب و التہاب کا نقشہ کھینچا ہے جو اپنے نیستان یا ماخذ حقیقی میں دوبارہ جذب ہونے کے لیے بے قرار ہے۔ اور اس کی جدائی میں نالہ و فریاد کر رہی ہے۔ عبد الکریم الجیلی نے اپنی کتاب 'انسان کامل' میں ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود پیش کیا ہے۔ الجیلی بھی فلاطینوس کی طرح وجود مطلق کا نزول تین مراحل میں تسلیم کرتے ہیں البتہ انہوں نے عقل اول کو ہویت (وہ ہونا) اور روح کو انیت (میں ہونا) کے نام دیئے ہیں اسی طرح روح انسانی کا صعود بھی تین مراحل میں دکھایا ہے جنہیں طے کر کے وہ انسان کامل بھی بن جاتی ہے۔ اور دوبارہ وجود مطلق میں جذب ہو جاتی ہے۔ مولانا روم۔ عراقی۔ جامی۔ محمود شبستری عطار۔ سنائی۔ ابن الفارض وغیرہ صوفی شعراء کی پرسوز اور دلدوز شاعری نے ان نو فلاطونی افکار و تعلیات کو اسلامی دنیا میں دور دور تک پھیلا دیا۔ صوفیہ کے اکثر سلسلوں نے عامۃ الناس میں ان تعلیات کی ترویج کی حتیٰ کہ یہ مسلمانوں کے فکر و احساس کا محور بن گئیں۔ ابن تیمیہ۔ شیخ احمد سرہندی۔ محمد بن عبد الوہاب نجدی وغیرہ کی مخالفت کے باوجود ابھی تک ان کا اثر و نفوذ باقی و برقرار ہے۔

فلاطینوس کے افکار و آراء پر محاکمہ کرتے وقت اس حقیقت کا پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ ہر عظیم مفکر کے نظریات میں چند دوامی عناصر لازماً موجود ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ نئے نئے علمی انکشافات قدماء کے بعض نظریات کو بدل دیتے ہیں اور بعض کو اوہام باطل ثابت کر دکھاتے ہیں۔ آج فلاطینوس کا تجلی کا نظریہ کون تسلیم کرے گا یا اس کی ربانیت۔ جذب و سکر اور نزول و صعود کو کون مانے گا۔ اس کی نفسیات داستان پارینہ بن چکی۔ اس کی اخلاقی قدریں فرسودہ ہو چکیں لیکن کائنات کے مظاہر میں تعمق و تفکر کی جو دعوت فلاطینوس نے آج سے کم و بیش ڈیڑھ ہزار برس پہلے دی تھی اس کی اہمیت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔

برٹرنڈرسل اپنی کتاب "بدلتی دنیا کے لیے نئی امیدیں" میں لکھتے ہیں۔

"میرا خیال ہے کہ فلاطینوس دوامی مظاہر عالم میں تفکر و تدبر کی دعوت دینے میں حق بجانب تھا لیکن اس کا یہ خیال غلط تھا کہ یہ تفکر ہی کسی شخص کو نیک بنانے کے لیے کافی ہے۔ تفکر اس وقت مفید اور صالح ثابت ہوگا جب اس کا رشتہ عمل سے استوار ہوگا۔ اس سے عمل کو تقویت ہونی چاہیے ۔۔۔ ورنہ یہ محض فرار کا وسیلہ ہے"۔

برٹرنڈرسل کا یہ خیال صحیح ہے کہ تعمق و تفکر سے عمل کو تحریک و تقویت ہونی چاہیے لیکن اس خیال کا اظہار یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ عمل تعمق و تفکر سے عاری ہو تو وہ انسان کو اپنے منصب سے گرا کر وحوش کی سطح پر لے آتا ہے۔ اس دور کی مغربی تہذیب کا المیہ یہی ہے کہ مغرب میں صرف عمل ہی عمل رہ گیا ہے۔ اہل مغرب ایک نہ ختم ہونے والی دوڑ دھوپ میں منہمک ہیں اور ادھر اُدھر دیکھے بغیر دیوانہ وار آگے آگے بھاگے جا رہے ہیں۔

حسنِ ازل کا تصور جو فلاطینوس کے فکر و نظر کا محور تھا شاید آج قابلِ قبول نہ ہو لیکن اس کا یہ قول کہ حسن کی قدر صرف مُغنی عشاق اور فلاسفہ ہی جان سکتے ہیں آج بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ صدیوں پہلے تھا۔ دانتے کے طربیہ خداوندی کی جان ''جلوۂ حسنِ ازل''(۱) ہے جو دنیائے ادب میں بے مثل سمجھا جاتا ہے۔ یہ خیال فلاطینوس ہی سے مستعار ہے۔ آج ہم پانی میں چاند کا عکس دیکھ کر شاید فلاطینوس کی طرح چاند کی تلاش میں سرگرداں نہ ہوں لیکن چاند کے حسین عکس کو پانی میں دیکھ کر متاثر نہ ہونا تو ہمارے بھی بس کی بات نہیں ہے۔ اور اس حسین عکس کی طرف توجہ دلانا بھی کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہے کہ بڑے سے بڑے فن کاروں اور شعراء کو بھی اس سے زیادہ کی توفیق ارزانی نہیں ہو سکی۔

---

(۱) Beautific vision ۔

تجربیت[1] اور متعلقہ تحریکیں

تاریخ فلسفہ میں عقلِ استدلالی اور حسیات کا تقابل شروع سے موجود رہا ہے۔ یونانِ قدیم کے سوفسطائی حسیات کو علمِ انسانی کا ماخذ سمجھتے تھے جب کہ افلاطون اور اس کے ہم خیال کہتے تھے کہ ذہن بذات خود مشاہدے اور حسی تجربے کی صداقت کے بغیر صداقت کے انکشاف پر قادر ہے۔ سوفسطائیوں کا خیال تھا کہ حقایق خواہ کتنے ہی بسیط اور مجرد کیوں نہ ہوں بہرصورت انسانی تجربے ہی سے لیے جاتے ہیں اس لیے صداقت صرف انسانی تجربے سے حاصل ہو سکتی ہے اور انسانی مشاہدے اور تجربے کے ماوراء صداقت یا حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ پروتاغورس سوفسطائی کہتا ہے ''حسیات حصول علم کا وسیلہ ہیں۔'' سوفسطائیوں نے صداقت کے ساتھ خیر کو بھی ازلی قدر ماننے سے انکار کر دیا۔ غورجیاس سوفسطائی کہتا ہے۔

''ہر زمانے اور ہر معاشرے میں اسی قسم کی نیکی پائی جاتی ہے جو اس زمانے اور معاشرے سے مناسبت رکھتی ہو۔''

سقراط نے سوفسطائیوں کے ان خیالات کی تردید میں سارا زور صرف کیا تھا۔ اور ازلی و ابدی قدروں کی طرف توجہ دلائی تھی۔ افلاطون اور ارسطو نے بھی عقلِ استدلالی کو اولیں اہمیت دی ہے۔ ان کے بعد مثالیت اور عقلیت کا چولی دامن کا ساتھ ہو گیا اور یہ روایت جرمن مثالیت تک باقی رہی۔

زوالِ روما کے بعد یورپ میں اس عہد کا آغاز ہوا جسے مورخین تاریک صدیاں کہتے ہیں۔ اس زمانے میں عیسائی مقتدایانِ مذہب نے فلسفے کو مذہب کی کنیز بنا دیا اور اس سے اپنے مذہبی عقاید کی تائید و توثیق کا کام لینے لگے۔ طامس اکیوناس ایبلارڈ وغیرہ نے افلاطون اور ارسطو کے نظریات ہی سے عیسائیت کی ابدی صداقت کا اثبات کیا ہے۔ تاریخ فلسفہ میں انہیں ''حقیقت پسند'' کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ بھی افلاطون کی طرح امثال کو حقیقی مانتے تھے اور کہتے تھے کہ امثال مادی عالم سے ماوراء ہیں۔ ان کے برعکس روسکیلن کا دعویٰ تھا کہ امثال محض نام ہیں جو مختلف اشیاء کو دیے گئے ہیں۔ یہ حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ اس بنا پر روسکیلن اور اس کے پیروؤں کو ''اسمائی'' کہنے لگے۔ ان فریقوں میں صدیوں تک نزاع جاری رہی جس کا بنیادی خیال یہ تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے؟ وہ عالم جس کا ادراک ہم اپنے

Empiricism (۱)

حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جسے ہمارا ذہن خلق کرتا ہے۔ تیرہویں صدی میں ایک انگریز عالم ولیم آکم نے روسکیلن سے اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ خاص اشیاء ہی اصل حقایق ہیں اور جو عالم ہمارے مشاہدے اور تجربے میں آتا ہے وہی حقیقی ہے۔ امثال محض تجریدات ہیں جن کا حقیقی وجود کچھ نہیں ہے۔ اس طرح کائنات کی حقیقت سے متعلق دو نظریے وجود میں آئے۔ ایک جو افلاطون اور ارسطو کی روایت سے یادگار تھا اور جس کی رو سے امثال حقیقی ہیں اور دوسرا وہ جس کی رو سے کائنات کی حقیقی اشیاء خاص اشیاء ہیں جو ہمارے تجربے اور مشاہدے میں آتی ہیں۔ پہلی روایت سے مذہب نے اپنی تصدیق کا کام لیا اور دوسری روایت نے جدید سائنس کی بنیادیں استوار کیں۔ یہ نظریہ کہ عالم امثال عالم اشیاء سے علیحدہ ہے اس مسیحی عقیدے کے عین موافق تھا کہ خدا نے مادی عالم کو عدم سے پیدا کیا اور خود اس عالم سے ماوراء ہی رہا۔ اسمائیت کی ترویج سے اہل نظر حسیاتی تجربات سے زیادہ سے زیادہ دلچسپی لینے لگے اور جدید سائنس کا آغاز ہوا۔ ظاہر ہے کہ جب تک اشیاء کو امثال کے سائے سمجھا جاتا تھا اہل علم امثال کو حقیقی سمجھ کر اشیاء میں چنداں دلچسپی نہیں لیتے تھے لیکن جب اسمائیت کی ترویج سے یہ خیال راسخ ہوا کہ اشیاء حقیقی ہیں تو علماء مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لا کر ان کی اصلیت کے معلوم کرنے کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس کوشش کے ساتھ انسان علم کلام کے دور سے نکل کر سائنس کے دور میں داخل ہوا سائنس میں گلیلیو اور فلسفے میں بیکن اس نئے رجحان کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں۔

بیکن نے یہ کہہ کر کہ علم کا ماخذ حسیات ہیں یا علم صرف انسانی تجربے سے حاصل کیا جاسکتا ہے تجربیت کی بنیاد رکھی۔ بیکن نے فلسفے کو مذہب سے جدا کیا اور کہا کہ مذہبی عقاید کی عقلیاتی توجیہہ کی کوشش یا علم کلام بےمصرف اور بےثمر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس عالم کی جملہ اشیاء حقیقی ہیں اور ان پر غیر متغیر قوانین متصرف ہیں جن کی مدد سے کائنات کے رازوں کا انکشاف کیا جا سکتا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے ''حقیقی عالم دوسرے لوگوں کے خیالات یا قدیم تعصبات سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ ذاتی تجربے سے حاصل ہوتا ہے'' ہابس نے بھی بیکن کی ہمنوائی میں سائنس اور فلسفے کو علم کلام کے تصرف سے نجات دلانے کی دعوت دی اور کہا کہ حسیات ہی کو علم کا اصل ماخذ سمجھا جا سکتا ہے۔ انگریزی تجربیت کا دوسرا ممتاز شارح جان لاک ہے۔ لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ع) نیوٹن کا ہم عصر تھا اور نیوٹن ہی کی طرح وہ بھی تجربے اور مشاہدے سے علمی نتائج اخذ کرنا چاہتا تھا۔ اس نے آکسفورڈ میں تعلیم پائی جہاں اسے کیمسٹری سے خاص دلچسپی تھی۔ فارغ التحصیل ہوکر اس نے طبابت کا پیشہ اختیار کیا۔ لاک نے بیکن سے اتفاق کیا کہ حس ہمارے علم کا ماخذ ہے اور ازلی و ابدی صداقتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس نے اپنی فلسفیانہ جستجو کا آغاز اس سوال سے کیا ''انسان اشیاء کا علم کیسے حاصل کرتا ہے ؟'' جواب میں وہ کہتا ہے کہ علم محض حسی مدرکات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس

کے خیال میں ادراک ہی حصول علم کی طرف پہلا قدم ہے۔ دنیائے فلسفہ میں یہ نظریہ خاصا انقلاب پرور تھا کیوں کہ صدیوں سے فلاسفہ علم کا ماخذ حسیّات سے ماوراء عالمِ امثال میں تلاش کرتے آئے تھے۔ لاک نے افلاطون کی ازلی و جبلّی صداقتوں سے انکار کیا اور کہا کہ ابتداً میں ذہنِ انسانی ایک لوحِ سادہ کی طرح ہوتا ہے جس پر تجربے اور مشاہدے سے تاثراتِ ثبت ہوتے رہتے ہیں۔ انہی اثرات پر ہمارا تمام علم مبنی ہے۔ البتہ ذہن ان تاثرات کو منظم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے کہ صفات مثلاً گرمی۔ ذائقہ۔ رنگ وغیرہ شے میں نہیں ہوتیں بلکہ ہمارے حسّی اعضا کے باعث موجود ہیں جیسا کہ گلیلیو نے کہا تھا کہ کھجلی پر میں نہیں ہوتی بدن میں ہوتی ہے۔

سیاسیات میں لاک کا نظریہ یہ تھا کہ ہر شخص پیدائشی طور پر چند حقوق رکھتا ہے جن میں سے تین سب سے اہم ہیں ۱۔ زندہ رہنے کا حق ۲۔ آزاد رہنے کا حق ۳۔ حصولِ املاک کا حق۔ وہ ہر شخص کو حصولِ املاک کا حق دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی ناانصافی ہوگی اس کی تہہ میں املاک ہوگی۔ اسی کے الفاظ ہیں۔

”جہاں املاک نہیں ہوگی وہاں ناانصافی نہیں ہوگی۔ یہ بات اتنی ہی قطعی ہے جتنا کہ اقلیدس کا کوئی مسئلہ“

لاک کہتا ہے کہ عدل و انصاف کے قیام کو ممکن بنانے کے لیے عوام اپنے بعض حقوق سے دست بردار ہو جاتے ہیں۔ سیاسی طاقت کا ماخذ عوام ہیں۔ حاکم کے ہاتھ میں طاقت اسی وقت تک رہنی چاہیے جب تک وہ عدل و انصاف سے حکومت کرے۔ حکام عوام کے خادم ہیں جنہیں برطرف کرنے کا حق عوام کو حاصل ہے۔ جو حکام اپنے فرائض کو ادا کرنے سے قاصر رہیں انہیں عوام پر حکومت کرنے کا کوئی حق نہیں رہتا۔ ان خیالات کے باعث لاک کو سیاسی آزادی اور عوام کی حاکمیت کا علم بردار کہا جاتا ہے۔ وہ اس بات کو اچھا خیال نہیں کرتا کہ جو لوگ قوانین وضع کریں وہی ان کی پابندی بھی کرائیں اس لیے وہ کہتا ہے کہ مقننہ اور انتظامیہ کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا ضروری ہے۔ اخلاقیات میں لاک ضمیر کے وجود کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ اخلاقی قوانین جبلّی نہیں ہوتے بلکہ حسیّات کے واسطے سے حاصل کیے ہوئے علم کی روشنی میں ہم جو صحیح یا غلط رائے قائم کرتے ہیں وہی ضمیر ہے۔ یاد رہے کہ ہمارے زمانے میں تحلیلِ نفسی کے علماء نے ضمیر کے پیدائشی وجود سے انکار کیا ہے۔ لاک کے فلسفے پر تبصرہ کرتے ہوئے برٹرنڈرسل لکھتے ہیں۔

”لاک کا اثر نہایت دور رس ہوا۔ شلر نے کسی شخص کے متعلق کہا تھا 'اس کی ہڈیوں میں اتنا گودا ہے کہ صدیوں تک ختم نہیں ہوگا' یہ بات لاک پر صادق آتی ہے۔ بارکلے اور ہیوم اسی کے پیروکار تھے۔ کانٹ اس سے متاثر ہوا۔ اس کے اخلاقیاتی نظریے نے شافٹس بری۔ بینچی من۔ ہیوم اور آدم سمتھ کو متاثر کیا روسو کے افکار پر اس کا اثر ظاہر ہے۔ والٹئر نے اس کے سیاسی

نظریات سے استفادہ کیا۔ لاک دورِ جدید کی روح کا نمائندہ ہے۔ آزادیٔ خیال آزادیٔ رائے، انفرادیت، جمہوریت اور نقد و جرح کی روح کا ترجمان ہے۔

بشپ بارکلے کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں آچکا ہے۔ اس نے مادیّت اور الحاد کے رد کے لیے لاک سے استفادہ کیا۔ لاک نے کہا تھا کہ تمام علم حسّی ادراک سے حاصل ہوتا ہے بارکلے نے کہا کہ وہی اشیاء موجود ہو سکتی ہیں جن کا ادراک کیا جائے یعنی "موجود کا مطلب ہے مدرک ہونا" یہ کہہ کر اس نے عالمِ مادی کے وجود سے انکار کیا۔ اس کا اہم سوال تھا "کیا عالمِ مادی ذہن کے بغیر موجود ہے" جواب میں اس نے کہا کہ ذہن کے بغیر مادہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتا لہٰذا صرف ذہنی کوائف موجود ہیں۔ یہ کوائف میرے ذہن میں نہیں ہوں گے تو کسی نہ کسی کے ذہن میں موجود ہوں گے اور نہیں تو خدا کے ذہن میں تو لازماً موجود ہوں گے۔ انہی ذہنی کوائف کے ربط و تعلق کا نام علم ہے۔ بارکلے کے افکار میں لاک کی تجربیت نے مذہبی رنگ اختیار کر لیا۔

ہیوم نے جو اٹھارھویں صدی کے تشکک کا امام ہے لاک اور بارکلے کے فلسفہٴ تجربیت کو منطقی غایت تک پہنچا دیا۔ ہیوم بھی لاک کی طرح کہتا ہے کہ انسانی تجربہ ہی انسانی علم کا ماخذ ہے اور ہمارا علم ظواہر کی دنیا تک محدود ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ بارکلے بھی راستے ہی میں رہ گیا تھا کیوں کہ ہمیں خدا کا تصور بھی ترک کرنا پڑے گا۔ اس کے خیال میں ہم تو صرف ذہنی کوائف کے تسلسل کو جانتے ہیں جو ذہنِ انسانی پر تاثرات ثبت کرتے رہتے ہیں۔ ہیوم اس بارے میں بارکلے سے اتفاق کرتا ہے کہ صرف انہی اشیاء کا وجود ہے جن کا ادراک کیا جائے مثلاً جب میں کمرے میں موجود ہوں تو میز کا وجود بھی ہوگا کیونکہ میں اس کا ادراک کرتا ہوں۔ کمرے سے باہر چلا جاؤں گا تو میز موجود نہیں ہوگی۔ ہم تو صرف ذہنی کوائف کے بہاؤ کو جان سکتے ہیں جو یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ لہٰذا خدا یا عالمِ طبیعی کے وجود کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں ہے۔ ہیوم معجزات کا بھی منکر تھا۔ کیوں کہ اس کے خیال میں ان کی کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے۔ بارکلے نے طبیعیات میں سے جوہر[1] کو خارج کر دیا تھا۔ ہیوم نے اسے نفسیات سے بھی خارج کردیا۔ وہ کہتا ہے کہ ذات[2] کا کوئی تاثر نہیں ہوتا اس لیے ذات کا کوئی تصور بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ جب میں اپنے بطون میں جھانکتا ہوں تو مجھے کہیں بھی ذات کا کھوج نہیں ملتا صرف کسی نہ کسی شے کے ادراک کا سامنا ہوتا ہے۔ اس لیے انسان محض چند مدرکات ہی کا مجموعہ ہے جو ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں۔ ذات کے اس انکار سے روح کا تصور بھی کالعدم ہو جاتا ہے۔

ہیوم کے اثرات بڑے دور رس ہوئے۔ انیسویں صدی میں اگست کونت، بنتھم،

---

(۱) Substance - (۲) Self -

پیرس، ولیم جیمز نے اور ہمارے زمانے میں برٹرنڈرسل، ڈیوی اور لیوس نے اس سے استفادہ کیا ہے۔

ہم نے دیکھا کہ فلسفہ تجربیت جدید سائنسی نقطہ نظر کا آئینہ دار ہے۔ اس کا اصل اصول وہی ہے جو سائنس کا ہے یعنی حواس خمسہ سے ماوراء کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس میں انسانی مشاہدے اور تجربے پر کامل اعتماد کیا جاتا ہے۔ عقلیت پسند عقلی استدلال کو علم کا معیار اور ماخذ سمجھتے رہے ہیں اور ازلی و ابدی صداقتوں کے قائل ہیں۔ تجربیت پسند کہتے ہیں کہ صداقت صرف انسانی تجربے سے حاصل ہوتی ہے اور ازلی قدروں کا وجود صرف عقلیت پسندوں کے ذہن میں ہے۔ ان کے خیال میں عقلی استدلال حسی تجربے کے بغیر بذات خود صداقت کے انکشاف پر قادر نہیں ہے کیونکہ ذہن حسیات کے دریچوں میں سے دیکھنے پر مجبور ہے۔ ذہن کا کام صرف یہ ہے کہ وہ تاثرات میں ضبط و نظم پیدا کرے۔ عقلیت پرستوں کو شروع ہی سے یہ دقت پیش آتی رہی ہے کہ وہ فکر کے لیے مواد کہاں سے لیں۔ آخر کچھ مواد تو ہوگا جس پر ذہن اپنا عمل کر سکے اور تجربہ انسانی کے بغیر آسے یہ مواد کہاں سے مل سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علم کے دو پہلو ہیں ہیئت اور موضوع۔ خالص عقلیت پرستی صرف موضوع کو درخور توجہ سمجھتی ہے۔ ہیئت بغیر موضوع کے کھوکھلی رہتی ہے اور موضوع بغیر ہیئت کے انتشار بن جاتا ہے۔ علم ان دونوں کے باہمی ربط و تعلق ہی کا دوسرا نام ہے۔

جدید دور کے مکاتب فکر میں نتائجیت[1]۔ ایجابیت[2]۔ منطقی تحلیل[3]۔ منطقی ایجابیت[4] اور اصالت عمل[5] تجربیت ہی کی مختلف صورتیں ہیں۔ اس لیے ان کا ذکر تجربیت پسندی کے ضمن میں کرنا مناسب ہوگا۔

ایجابیت کا بانی فرانس کا ایک مفکر اگست کونت تھا۔ وہ ایجابی علم کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حقیقی۔ قطعی۔ مفید۔ یقینی اور مثبت علم کو ایجابی کہا جا سکتا ہے۔ ایجابیت ایک ذہنی کیفیت بھی ہے اور نظام فلسفہ بھی ہے۔ ایک ایجابی تمام علمی عقدوں کو ایک ایک کرکے سلجھاتا ہے اور آفاقی مسائل سے اعتنا نہیں کرتا۔ یہی نقطہ نظر ایک سائنس دان کا بھی ہے۔

اگست کونت بیکن اور لاک کی طرح مشاہدے اور تجربے کو علم کا ماخذ خیال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم انسان یا کائنات کے بطون کے متعلق کچھ نہیں جان سکتے۔ ہم تو صرف یہ دیکھ سکتے ہیں کہ کائنات کی کل کس طرح چل رہی ہے۔ یہی ہمارا مبلغ علم ہے اور یہی کچھ ہمیں جاننے کی ضرورت بھی ہے۔ کائنات میں انسان کا جو مقام ہے اس کا تعین انسانی مشاہدے اور تجربے کی روشنی ہی میں کیا جا سکتا ہے۔ کونت انسان کو مرکز کائنات مانتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ

---

(۱) Pragmatism - (۲) Positivism - (۳) Logical Analysis -
(۴) Logical Positivism - (۵) Behaviourism -

انسان کے تجربے میں آتا ہے وہی حقیقی ہے - دوسرے الفاظ میں خالص تجربہ ہی خالص حقیقت ہے - اس لیے انسان اپنے تجربے کی بنا پر ہی کائنات سے متعلق کوئی نظریہ قائم کر سکتا ہے - ایک ایجابی کے ہاں کائنات وہی ہے جو انسانی تجربے میں آئے - حقیقت کبریٰ یا جوہر قائم بالذات کی جستجو لا حاصل ہے - انسان اپنے تجربات اور مشاہدات کی حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اس لیے مابعد الطبیعی بحثوں میں الجھنے کے بجائے انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرتا رہے - کونت کے خیال میں خدا پر ایمان لانا یا کسی وجودِ مطلق کو ماننا ہمارے تجربے سے متجاوز ہے - کونت صرف ایک ہی وجودِ مطلق کو مانتا ہے اور وہ ہے انسانیتِ عالیہ - انسان کی خدمت اور اس کی فلاح و بہبود کی کوشش ہی اس کے ہاں نیکی ہے - اس طرح اس نے روایتی مذہب کو ماننے سے انکار کر دیا ہے - اس کا عقیدہ ہے کہ ایجابی فلسفے کی اشاعت ایجابی مذہب کے فروغ کا باعث ہوگی - یہ مذہب انسانیتِ عالیہ کا ہوگا اور اسے "کلیسائے روم بغیر عیسائیت کے" کہا جائے گا -

کونت کا تاریخی نظریہ یہ ہے کہ ذہن انسانی تین ارتقائی مراحل سے گزرا ہے - پہلا مرحلہ مذہب کا تھا جس میں واقعات کی توجیہہ کسی یزدانی قوت کے حوالے سے کی جاتی تھی - دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعیات کا تھا جس میں واقعات کی توجیہ مختلف قوتوں کی نسبت سے کی گئی - تیسرا اور آخری مرحلہ سائنس یا ایجابیت کا ہے کہ اب واقعات کی تشریح و توجیہہ سلسلۂ سببؔ و مسببؔ سے کی جاری ہے - یہی انسانی عقل و خرد کی معراج ہے - مذہب اور مابعد الطبیعیات فسانۂ پارینہ بن چکے ہیں - اب خدا یا حقیقت کبریٰ یا وجودِ مطلق کی جستجو بے حاصل ثابت ہوگی -

نتائجیت کی پیش قیاسی کرتے ہوئے کونت نے کہا ہے کہ اصل علم وہ ہے جو مفید مطلب اور کارآمد ثابت ہو - وہ علم کے نظریات کو درخور توجہ نہیں سمجھتا بلکہ اس بات کی جستجو کرتا ہے کہ کون سا علم انسانی زندگی میں عملاً نتیجہ خیز ثابت ہو سکتا ہے - وہ علم کے عملی پہلوؤں کو اہم سمجھتا ہے کیوں کہ بقول اس کے سائنس ہمیں یہ تو بتاتی ہے کہ واقعات کیسے رونما ہوتے ہیں یہ نہیں بتاتی کہ کیوں رونما ہوتے ہیں -

اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی قاموسیوں کی طرح کونت بھی ذہن کو مادے کا ایک جزو یا فرع قرار دیتا ہے - وہ کہتا ہے کہ نفسیاتی واردات و کیفیات مغزِ سر کا فعل ہے - اس کے مسلک میں ذہن یا روح کا کوئی وجود تسلیم نہیں کیا جاتا کیوں کہ انہیں محض مابعدالطبیعیاتی مفروضات خیال کیا جاتا ہے - اس کے خیال میں ہم اپنی نفسیاتی کیفیات کا داخلی مشاہدہ نہیں کر سکتے - ہم صرف معروضی طریقے ہی سے نفسیاتی واردات کا مشاہدہ کر سکتے ہیں - یہی خیال بعد میں ڈاکٹر واٹسن کے اصالتِ عمل کا اصل اصول بن گیا تھا -

قاموسیوں کی طرح کونت کو بھی انسانی ترقی پر کامل اعتماد ہے - وہ کہتا ہے کہ بنی نوع انسان سائنس کی بدولت ایک مثالی معاشرہ قائم کرنے میں کامیاب ہوجائیں

گے۔ عمرانیات[1] اور مسلکِ[2] ایثار کی ترکیبیں بھی اسی کی وضع کی ہوئی ہیں۔ وہ انسانیت عالیہ کے نصب العین کی عملی ترجمانی کو ترقی کا نام دیتا ہے اور قدیم مذہبی اور مابعدالطبیعیاتی روایت کو ترقی کے راستے میں حائل خیال کرتا ہے۔ ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتا ہے۔

"مردے زندوں پر حکومت کر رہے ہیں"

ہمارے زمانے میں درخائیم اور لیوی بروہل نے کونت کے عمرانی نظریات کی نئے سرے سے ترجمانی کی ہے۔ تین اور رینان بھی اسی روایت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کونت کے افکار نے امریکہ کے نتائجیت پسند فلاسفہ ولیم جیمز اور ڈیوی اور دوسرے دور کے تجربیت پسندوں سٹوارٹ مل اور بنتھم کے نظریات پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ دوسرے دور کی انگریزی تجربیت کا سب سے ممتاز فلسفی جان سٹوارٹ مل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳ء) اگست کونت کا بڑا مداح تھا۔ اس کے والد جیمز مل اور جیرمی بنتھم (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ء) کونت کے افکار کی اشاعت سے پہلے اپنے نظریات مرتب کر چکے تھے بہرحال سائنس کی ترقی اور ایجابیت کے باعث تجربیت کو دوبارہ انگلستان میں اشاعت پذیر ہونے کا موقع مل گیا اور لاک اور ہیوم کی روایت جان سٹوارٹ مل کی منطق میں نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ اس دور کی انگریزی تجربیت اور ایجابیت میں اقدار مشترک اس قدر زیادہ ہیں کہ بعض مورخین فلسفہ اول الذکر کو ثانی الذکر ہی کی شاخ تصور کرتے ہیں دونوں مکاتب فکر میں حقایق[3] کو قابلِ قدر سمجھا جاتا ہے۔ اور سائنسی طریقِ تحقیق کی اہمیت تسلیم کی جاتی ہے۔ دونوں مابعدالطبیعیات کے مخالف ہیں۔ دونوں معاشرے کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں اور انسانی ترقی اور مسرت کو اخلاقیاتی نصب العین مانتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ ایجابیت انسانی علوم کی ترتیب و تنظیم کو اہم سمجھتی ہے اور سٹوارٹ مل کی تجربیت میں نفسیات اور منطق پر زور دیا گیا ہے۔

سٹوارٹ مل کے پیش نظر سیاسی اور معاشرتی اصلاح کا نصب العین تھا اور وہ معاشرے کے ترقی پرور رجحانات کا ترجمان تھا۔ اصلاح معاشرہ کے لیے وہ مناسب تعلیم و تربیت کو نہایت اہم سمجھتا تھا۔ اس کا سوچا سمجھا ہوا عقیدہ تھا کہ تعلیم و تربیت سے انسان کے خیالات کو بدلا جاسکتا ہے اور خیالات کے بدلے جانے سے کردار بھی بدل جاتا ہے۔ البتہ صحیح علم کے حصول کے لیے صحیح وسائل کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ انہی وسائل کا تجزیہ اس نے اپنی مشہور تالیف "منطق" میں کیا ہے جس میں تجربیت کے بہترین اصول ملتے ہیں۔ سٹیوارٹ مل کا منطقی نظریہ تمام تر ذہنی واردارت کے ربط و تعلق پر مبنی ہے مثلاً بچہ جانتا ہے کہ آگ جلاتی ہے کیوں کہ اس کے تجربے میں جلنے اور جلانے کا عمل بہ یک وقت ظہور میں آتے ہیں۔

---

(۱) Sociology - (۲) Altruism - (۳) Facts -

اخلاقیات میں سٹوارٹ مل جیرمی بنتھم کی طرح افادیت کا قائل ہے اور اسی کی طرح ''زیادہ سے زیادہ انسانوں کو زیادہ سے زیادہ مسرت'' بہم پہنچانے کو اخلاقیات کا نصب العین قرار دیتا ہے۔ اپنی تالیف ''افادیت'' میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ چونکہ صرف لذت کی خواہش کی جاتی ہے اس لیے لذت ہی مستحسن ہے۔ یہ ایک فکری مغالطہ ہے کیوں کہ محض خواہش کرنے سے کوئی لذت مستحسن نہیں ہوسکتی۔ اس کے حسن و قبح کا معیار خواہش سے خارج میں ہے۔ بنتھم اور سٹوارٹ مل کی افادیت میں ایک سقم یہ بھی ہے کہ جب ہر قانون ساز اپنی ہی لذت اور مسرت کی جستجو میں ہوگا تو وہ دوسروں کی لذت یا مسرت کے لیے قوانین کیسے بنا سکے گا اور افراد کی مسرتیں ایک جگہ کیسے جمع ہو سکیں گی۔ بنتھم اور مل کے نظریات میں فرق یہ ہے کہ بنتھم مسرت کا راز شخصی افادے میں تلاش کرتا ہے جب کہ سٹوارٹ مل اس کی بنیاد معاشرتی جذبات پر استوار کرنا چاہتا ہے۔ اسے بنتھم کے اس خیال سے بھی اختلاف ہے کہ لذت خیر ہے اور اذیت شر ہے کیوں کہ بعض حالات میں خیر اذیت سے وابستہ ہوتی ہے اور لذت شر کا لازمہ ثابت ہوتی ہے۔

سٹوارٹ مل کا زمانہ آزادیٔ رائے کا دور تھا جب فرانس میں میرابو نے آزادیٔ فکر و رائے کا علم بلند کر رکھا تھا۔ ان مفکرین کا خیال تھا کہ رائے کے قائم کرنے اور اس کے اظہار کے حقوق پیدائشی طور پر ہر انسان کو حاصل ہیں۔ کسی حاکم کو کسی صورت میں بھی انسان کے یہ حقوق سلب کرنے کا اختیار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب خوشحال متوسط طبقہ جاگیرداروں کے استبداد سے آزاد ہو چکا تھا۔ انگلستان میں سٹوارٹ مل آزادیٔ خیال کا فلسفی ترجمان سمجھا جاتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ افراد کی اصلاح معاشرے کی اصلاح سے وابستہ ہے۔ جب تک کہ معاشرے کی اصلاح نہیں کی جائے گی افراد کی اصلاح ممکن نہیں ہوسکے گی۔ بہترین معاشرہ وہ ہوگا جس میں ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق کام کرے گا۔ بقول اس کے ''جو کام نہیں کرے گا وہ نہیں کھائے گا۔'' مل عورتوں کی آزادی کا پرجوش حامی تھا اور کہا کرتا تھا کہ عورتوں کو آزادی سے محروم کرکے اتنا نقصان عورتوں کو نہیں پہنچتا جتنا کہ معاشرے کو پہنچتا ہے۔

امریکی نتائجیت کا شارح ولیم جیمز، لاک ہیوم، کانٹ، پیرس اور کونت کے افکار کا جامع ہے۔ جب سی۔ ایس پیرس نے عقلیت پرستی کے خلاف قلم اٹھایا تو اس نے اپنے نقطہ نظر کو واضح کرنے کے لیے کانٹ سے لفظ Pragmatic مستعار لیا تھا جس پر اس کے مکتب فکر کا نام نتائجیت پڑگیا۔ جہاں تک معروضی عالم کا تعلق ہے کانٹ بھی نتائجیت پسند تھا۔ ''تنقید عقل محض'' میں وہ کہتا ہے کہ ہم روح کی بقا قدر و اختیار اور وجود باری کو ثابت نہیں کرسکتے۔ ان پر ایمان لانا اس لیے ضروری ہے تا کہ ہم اخلاقی زندگی گزار سکیں۔ پیرس اور کانٹ کے علاوہ ولیم جیمز، چارلس

رینوویر کی تعلیم سے بھی متاثر ہوا جو احدیت کا منکر اور کثرت پسندی کا قائل تھا۔ جیمز کہتا ہے کہ رینوویر کی کثرت پسندی نے اسے "احدیت کے عفریت" سے نجات دلائی تھی۔ جرمن احدیت پسند انسان کو وجود مطلق کے سامنے بے بس اور مجبور محض سمجھتے تھے۔ ان کے نظریے کی رو سے انسان قدر و اختیار اور جد و جہد سے عاری ہے۔ جیمز نے اسی جبریت کے باعث ہیگل کی احدیت کو رد کر دیا تھا۔

ولیم جیمز کسی صداقت مطلق کا قائل نہیں ہے۔ وہ 'وجود مطلق' کو 'مابعدالطبیعیاتی عفریت' کا نام دیتا ہے۔ اس کے خیال میں ہر صداقت ان احوال کے ساتھ اضافی ہے جن سے وہ ظہور پذیر ہوتی ہے۔ جب یہ احوال بدل جاتے ہیں تو صداقت بھی بدل جاتی ہے۔ صداقت کو بدلتے ہوئے احوال کے ساتھ بدلنا ہی پڑتا ہے۔ ولیم جیمز کوئی قطعی نظام فکر پیش نہیں کرتا۔ اس کے نظریے میں مثالیت' حقیقت پسندی اور تصوف کے افکار پہلو بہ پہلو ملتے ہیں۔ وہ کسی جوہر قائم بالذات کو تسلیم نہیں کرتا اس کے خیال میں وہی اشیاء موضوع بحث بن سکتی ہیں جو انسانی تجربے سے لی گئی ہوں۔ جیمز کہتا ہے کہ ایسی اشیا کا وجود ممکن ہو سکتا ہے جو انسانی تجربے سے ماوراء ہوں لیکن انہیں فلسفے کا موضوع نہیں بنایا جاسکتا۔ جس شے کا انسانی تجربے سے کوئی واسطہ نہیں اس پر غور و فکر کا کرنا بے مصرف ہے۔ فلسفے کا مقصد محض یہ معلوم کرنا ہے کہ کون سا عقیدہ زندگی کے سنوارنے میں مدد دے سکتا ہے۔ جیمز کے لیے نتائجیت ایک طریق فکر ہے جس کا مقصود کسی نوع کی ازلی صداقتوں کا کھوج لگانا نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس بات سے انسانی تجربے یا طرز عمل میں کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آیا وجود مطلق ہے یا نہیں ہے۔ جیمز کا حقیقی عالم تجربات انسانی کا عالم ہے جس میں انسانی قدریں اور سائنس دونوں شامل ہیں۔ اس عالم کے ماوراء فکر کی پرواز ممکن نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس سے ماورا کوئی عالم اور بھی ہو لیکن انسان اسے جاننے سے قاصر ہے۔ تفکر خلا میں نہیں ہوسکتا نہ زندگی سے الگ ہو کر فکر کرنے کی کوشش مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ اس کے خیال میں انسانی تجربہ ہی حقیقت ہے۔ وہ آگست کونت سے اتفاق رائے کرتا ہے کہ صرف انسانی مشاہدہ اور تجربہ ہی علم کا اصل ماخذ ہے۔ اس سے صرف نظر کر کے کسی نوع کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کہتا ہے کہ کسی نظریے کی صداقت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے کسی انسانی ضرورت یا حاجت کی تشفی ہو سکے اور وہ کسی نہ کسی صورت میں کارآمد ثابت ہوسکے۔ چونکہ عقاید و نظریات کی افادیت ایک عہد سے دوسرے عہد تک بدلتی رہتی ہے اس لیے معروضی یا ازلی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بنتھم نے کہا تھا "افادیت ہی ہر شے کا معیار ہے" بیکن کا قول ہے "وہ قاعدہ جو عملاً سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے نظریے میں بھی سب سے زیادہ موثر ہوتا ہے۔" نتائجیت بھی کسی صداقت کو جانچنے کے لیے عملی افادیت

---

(۲) کانٹ نے Pragmatische اور Praktische میں فرق کیا تھا۔

کے معیار کو ضروری سمجھتی ہے۔ جس عقیدے سے مفید نتائج برآمد ہوتے رہتے ہیں وہی صداقت کا حامل ہوسکتا ہے۔

نتائجیت میں ارادیّت کی روایت بھی خاصی اہم ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ عقل و خرد کو ہر وقت عمل کی خدمت پر کمربستہ رہنا چاہیے۔ اور علم کو زندگی کے تقاضے پورے کرنا چاہئیں۔ فلسفہ زندگی کے لیے ہے زندگی فلسفے کے لیے نہیں ہے۔ اس طرح نتائجیت میں عمل کو تفکر پر اور ارادے کو عقل پر فوقیت و اولیت دی گئی ہے۔ عقیدے کے معاملے میں نتائج حاصل کرنے کے لیے نتائجیت عقل کی بجائے ارادے سے رجوع لاتی ہے بلکہ فکر کو بھی عمل ہی کی ایک صورت سمجھتی ہے۔ جیمز کہتا ہے کہ ہم زندگی گزارنے کے لیے فکر کرتے ہیں اس لیے فکر زندگی گزارنے کا ایک آلہ ہے۔ وہ عقاید کو جانچنے کے معیار سے زیادہ عقاید کے مآخذ میں دلچسپی لیتا ہے اور اس کا میلان واضح طور پر ارادیت کی طرف ہے۔

جیمز مذہب کو بھی نتائج کی کسوٹی پر پرکھتا ہے۔ اپنے ایک مقالے "عقیدہ رکھنے کا آلہ" میں وہ کہتا ہے کہ ایمان کا جوہر نہ جذبہ ہے نہ عقل ہے بلکہ "ایمان لانے کا ارادہ" ہے جسے سائنس کے طریقوں سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مذہب میں کسی 'صداقتِ مطلق' کا کھوج نہیں لگایا جاسکتا البتہ یہ سوال پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا خدا، حیات بعد ممات اور قدر و اختیار پر عقیدہ رکھنے سے ہمیں کوئی عملی فائدہ پہنچ سکتا ہے اور کیا ان عقاید میں کوئی قدر موجود ہے۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو ان عقاید کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ مذہبی عقاید صحیح اس لیے ہیں کہ یہ انسان کو نیک بنانے اسے مسرت بخشنے میں مدد دیتے ہیں۔

نتائجیت کا دوسرا مشہور شارح ڈیوی ہے جو جیمز ہی کی طرح فکرِ انسانی کو محض ایک آلہ سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فکر معدے یا ٹانگوں کی طرح کا ایک آلہ ہے جس کی مدد سے انسان زندگی کے عقدے حل کرتا ہے۔ اس کے خیال میں وہی نظریہ صحیح ہے جو کامیابی سے ہم کنار کرے۔ کسی نظریے کی عملی کامیابی کی طرف رہنمائی ہی اس کی صداقت کا واحد معیار ہے۔ ڈیوی کہتا ہے کہ انسان اپنے مشاہدے یا تجربے سے ماوراء نہیں جاسکتا۔ یہ کوشش احمقانہ ہوگی۔ اس کے خیال میں کائنات ایک بدلتی ہوئی نشو و نما پاتی ہوئی ترقی پذیر شے ہے جس کے مشاہدے سے انسانی تجربے میں ہردم اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ایک مفکر کے لیے تجربات انسانی ہی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کا کام محض یہ دیکھنا ہے کہ یہ تجربات کیسے ایک دوسرے کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ڈیوی کہتا ہے کہ فکر کا عمل مسائل اور عقدوں کی تحلیل کا عمل ہے کیوں کہ انسان سوچ ہی نہیں سکتا جب تک کہ اس کے سامنے کوئی حل طلب عقدہ نہ ہو۔ ڈیوی کے معترضین کہتے ہیں کہ اس نے فکر کو آلہ کہہ کر اس کے صرف ایک ہی پہلو سے اعتنا کیا ہے اور فن کار کی تخلیقی فکر کو نظرانداز کر دیا ہے۔ ان کے خیال میں فکر محض عقدے سلجھانے کا ایک آلہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک

تخلیقی پہلو بھی ہے جو فنون لطیفہ کے شاہکاروں کا عنصرِ ترکیبی سمجھا جاسکتا ہے۔
انگلستان میں پروفیسر شلر نے نتائجیت کی ایک نئی صورت پیش کی اور اسے 'انسان پسندی' کا نام دیا۔ اس کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ جو کچھ بھی انسان کے لیے صحیح ہے اسے کسی مافوق الفطرت ہستی کے بجائے انسانی مفاد ہی کی پرورش کرنا چاہیے۔

نتائجیت پر نقد لکھتے ہوئے ایک اطالوی مورخ رگیرو کہتا ہے "نتائجیت نے امریکہ میں جنم لیا جو ایک کاروباری ملک ہے اور یہ خالصتاً ایک کاروباری ملک ہی کا فلسفہ ہے" اس میں شک نہیں کہ عملی کامیابی، نتیجہ خیزی اور افادیت کو افکار کی صداقت کا واحد معیار قرار دینا کاروباری ذہنیت ہی کا کرشمہ ہے۔ برٹرنڈرسل نے نتائجیت کے ایک اور پہلو کی طرف توجہ دلائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ امریکی نتائجیت کا آغاز آزادی کے تصور سے ہوا تھا لیکن رفتہ رفتہ یہ فلسفہ حصولِ اقتدار پر منتج ہوا۔ ان کے الفاظ میں "نتائجیت گھر میں جمہوریت اور گھر کے باہر سامراج کو قائم کرنا چاہتی ہے۔" وہ کہتے ہیں کہ نٹشے نے طاقتور فرد کو سراہا ہے ڈیوی جماعت کی قوت کا پرستار ہے۔ جماعت کی قوت سے اس کی مراد امریکی سرمایہ داروں کی طاقت ہے جو اپنے سرمائے کے بل پر تمام دنیا پر چھا جانا چاہتی ہے۔ امریکی سرمایہ داروں کے ملوکی عزائم کو نتائجیت سے تقویت ہوئی۔ امریکہ کے سرمایہ داروں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وہ اقوام عالم پر سامراج اور تجارتی استبداد قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تو یہ کامیابی بذات خود اس بات کا ثبوت ہوگی کہ ان کا سامراجی استبداد حق و صداقت پر مبنی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تجربیت فلسفے میں سائنس کے نقطۂ نظر اور طرزِ تحقیق کو رواج دینے کی ایک کوشش تھی۔ دور جدید کے مکاتب فکر نو حقیقت پسندی[1]۔ منطقی تحلیل[2]۔ منطقی ایجابیت[3] وغیرہ اسی روایت کے ترجمان سمجھے جا سکتے ہیں۔

حقیقت پسندی کی روایت جرمن فلسفی ہربارٹ سے شروع ہوئی تھی جس نے ہیگل کی عقیلت پرستی سے اختلاف کیا تھا۔ برٹرنڈرسل، ڈریک اور سنٹے آنا نے اسے تقویت بخشی۔ نو حقیقت پسندی میں ان تمام نظریات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو وجودِ مطلق یا ذاتِ احد کا ذکر کرتے ہیں۔ مثالیت پسندی کی رو سے ذہن ان تمام اشیاء کا خالق ہے جو بظاہر مادّی دکھائی دیتی ہے۔ مثالیت پسند ذہن کو حقیقی مانتے ہیں اور مادّے کو ذہن کی تخلیق قرار دیتے ہیں ان کے خیال میں مادّہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج ہے۔ نوحقیقت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اور مادّہ دونوں ہی مادی ہیں اور ذہن بھی مادّی عالم کا ایک جزو ہے۔ ڈریک ایک حقیقت پسند کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اشیاء ہمارے علم سے آزادانہ حیثیت میں موجود ہیں

---

(1) Neo-Realism
(2) Logical Analysis
(3) Logical Positivism

اور اپنے وجود کے لیے ہمارے ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔ نوحقیقت پسندوں کے خیال میں انسان کی دانش مندی یہی ہے کہ وہ کائنات میں اپنے اصل مقام کو پہچانے اور اس شعور کی روشنی میں زندگی بسر کرے۔

نو حقیقت پسندی کی رو سے خارجی عالم حقیقی عالم ہے اور اسے جانا جا سکتا ہے۔ برٹرنڈرسل اس تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس نظریے کی رو سے (۱) اشیاء اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہیں (۲) عالم ایک نہیں متعدد ہیں اور صحیح علم تحلیل و تجزیہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ (۳) احدیت کا نظریہ مہمل ہے اور غیر اخلاقی بھی ہے کیونکہ یہ شر کو خیر کے ساتھ ایک ہی وجود میں مرکوز کر دیتا ہے۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کلی طور پر ذہن سے تعلق رکھتے ہیں حالانکہ منطقی لحاظ سے وہ ذہن اور اشیاء دونوں سے متعلق ہیں۔ برٹرنڈرسل کہتے ہیں کہ یہ امر بدیہی ہے کہ اشیاء پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور بعد میں انہیں جانا جاتا ہے جاننے کا مطلب یہ ہے کہ ایسی اشیاء کو جانا جائے جو علم و شعور سے علیحدہ موجود ہیں۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اشیاء کا خالق ہے حالانکہ ذہن اشیاء کو پیدا نہیں کرتا بلکہ انہیں معلوم کرتا ہے۔

برٹرنڈرسل نے اپنی طویل عمر میں کئی مسالک فلسفہ اختیار کیے ہیں یا اپنے نقطۂ نظر کو کئی نئے نئے نام دئے ہیں۔ ان کا منطقی تحلیل کا نظریہ جدید طبیعیات اور ریاضیات پر مبنی ہے اور اضافیت سے متاثر ہوا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جدید طبیعیات نے مادے کو کم مادی' اور ذہن کو کم ذہنی' بنا دیا ہے۔ وہ ذہن اور مادے کی تفریق کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تفریق اور دوئی مذہب سے یادگار ہے۔ ان کے خیال میں جدید فلسفہ خود کو سائنس سے علیحدہ نہیں سمجھتا نہ عالم کو ایک عضویاتی کل قرار دیتا ہے نہ کائنات کا مطالعہ کلیاتی انداز میں کرتا ہے۔ جدید فلسفہ سائنس کی طرح مسائل اور عقدوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ کر کے ان کی تحلیل کرنا چاہتا ہے۔ ان کے خیال میں سائنس اور فلسفے میں فرق محض اس بات کا رہ گیا ہے کہ فلسفے کے مسائل زیادہ عمومی ہوتے ہیں اور نیز یہ انسانی قدروں سے اعتنا کرتا ہے۔ برٹرنڈرسل نے وائٹ ہیڈ سے مل کر منطق کو ریاضیات کے اصولوں کو از سر نو مرتب کرنے کی کوشش بھی کی ہے تا کہ وہ سائنس کے قریب تر آ جائے۔

منطقی ایجابیت کا مکتب فکر بھی تجربیت کی روایات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسے ''حلقۂ وی آنا'' بھی کہا جاتا ہے جسے میرٹز شلک نے ۱۹۲۸ء میں منظم کیا تھا۔ اس حلقے کے دوسرے ممتاز مفکر روڈلف کارناپ۔ اوٹو نیورتھ۔ پی فرینک اور کے گوڈل تھے۔ انگلستان میں اسے اے۔ جے۔ آئر اور امریکہ میں سی ڈبلیو مورس اس مکتب سے تعلق رکھتے ہیں۔ منطقی ایجابیت پسند مابعد الطبیعیات کو بے مصرف سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس کے جملہ شعبوں میں جو تحقیقی نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی اس طرح منطقی ترجمانی کی جائے کہ ان سب کے لیے ایک ہی زبان

صورت پذیر ہو تاکہ علمی انکشافات میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔
منطقی ایجابیت پسند تسلیم کرتے ہیں کہ عقلِ انسانی بعض اہم ترین مسائل اور عقدوں کا کوئی شافی و کافی حل پیش نہیں کر سکی لیکن وہ یہ بھی ماننے کو تیار نہیں ہیں کہ عقل سے بالاتر بھی کوئی ایسا وسیلہ تحصیلِ علم کا موجود ہے جو اُن حقائق کا انکشاف کر سکے جو عقل اور سائنس کی دسترس سے باہر ہیں۔ اُن کے خیال میں فلسفے کو صرف معانی کے تجزیے اور فقروں کی منطقی ساخت کے انکشاف پر قناعت کرنا چاہیے باقی سب کچھ سائنس پر چھوڑ دینا چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ جدید طبیعیات کے انکشافات نے تجربیت کے بعض اہم پہلوؤں کی نفی کر دی ہے لیکن جہاں تک اندازِ نظر اور طرزِ تحقیق کا تعلق ہے اس کی بدولت فلسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے۔ اب فلاسفہ قدماء کی طرح گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر تجریدی خیالات کے تانے بانے نہیں بنتے بلکہ سائنس کے دوش بدوش اپنے فکر کو آگے بڑھاتے ہیں اور اپنے موضوعاتِ فکر عملی زندگی میں تلاش کرتے ہیں۔

ارادیت

تاریخ فلسفہ میں اِرادیت[1] کو فلسفیانہ رومانیت بھی کہا گیا ہے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں خرد افروزی کی جو تحریک فرانس میں پھیلی تھی اُس کا ذکر ہم مادیّت پسندی کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ والٹیر۔ لامتری۔ دیدرو۔ ہولباخ وغیرہ قاموسیوں نے عقل و خرد اور سائنس پر کامل اعتماد کا اظہار کیا تھا۔ اُن کا استدلال یہ تھا کہ عقل انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے اِس لیے عقل ہی تہذیب و تمدن کی اساس ہے اور اسی کو بروئے کار لا کر ترقی پذیر معاشرۂ انسانی قائم کیا جا سکتا ہے اس کے بر عکس روسو نے کہا تفکر و تدبر کا عمل غیر فطرتی ہے کہ انسان کو فطرت سے دور کر دیتا ہے۔ انسان کی بہتری اسی میں ہے کہ وہ تفکر کو خیر باد کہے اور فطرت کی جانب لوٹ جائے۔ اس خرد دشمنی کے باعث روسو کو رومانیت کا باوا آدم کہا جاتا ہے۔ رومانی تحریک شاعری میں جذبات کے پر جوش اظہار۔ علم میں سائنس کی مخالفت۔ اخلاق میں انانیت و انفرادیت۔ سیاسیات میں استبداد اور فلسفے میں خرد دشمنی کی صورت میں نمودار ہوئی۔ دنیائے ادب میں اس کے اولین ترجمان ہرڈر۔ گوئٹے اور شلر تھے' فلسفے میں کانٹ کے واسطے سے رومانیت شوپنہائر اور نٹشے کی اِرادیّت کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

کانٹ روسو کا بڑا مداح تھا۔ اُس نے روسو کی ہم نوائی میں خرد افروزی کے خلاف جہاد جاری رکھا۔ کانٹ کے افکار میں عقل اور ارادے کے درمیان مفاہمت نہ ہو سکی' اس تضاد نے دو فلسفیانہ تحریکوں کو جنم دیا۔ (۱) جرمنوں کی عقلیاتی مثالیت پسندی جس کا مشہور شارح ہیگل تھا۔ ہیگل کے خیال میں خود شعور ذہن ہی حقیقت کبریٰ ہے نتیجتہً رجائی نقطہ نظر پیدا ہوا یعنی جو کچھ بھی صحیح معنوں میں موجود ہے وہی خیر ہے۔ (۲) شوپنہائر کی اِرادیّت اس کی عین ضد ہے شوپنہائر بے شعور اندھے ارادے کو حقیقت قرار دیتا ہے اور عقل کو ارادے کی سطحی اور ذیلی حالت سمجھتا ہے۔ نتیجتہً اس کا نقطہ نظر قنوطی ہے یعنی زندگی دکھ ہے۔ یہ خیال شوپنہائر اور نٹشے کی خرد دشمنی کی صورت اختیار کر گیا۔ چنانچہ اُنیسویں

---

(۱) Voluntarism یہ نظریہ کہ ارادہ (Will) کائنات کا اصل اصول اور حیات کا محرک اولیں ہے۔

صدی کی خرد دشمنی اٹھارہویں صدی کی خرد افروزی کے خلاف رومانی ردعمل کا نتیجہ تھی۔

آرتھر شوپنہائر ۱۷۸۸ء میں ڈانزگ کے شہر میں ایک خوشحال تاجر کے گھر پیدا ہوا۔ جوان ہونے پر وہ ہیمبرگ میں کارو بار کرنے لگا۔ جس طرح موت اور بڑھاپے کے خوف نے بدھ کو دنیا سے برگشتہ خاطر کر دیا تھا اسی طرح شوپنہائر بھی لوگوں کو آلامِ زیست کا شکار دیکھ کر زندگی سے بیزار ہو گیا۔ اس کی ماں ادبیات کا ذوق سلیم رکھتی تھی اور فسانہ نویسی میں خاصی مشہور تھی۔ ایک دن دورانِ سفر میں اس کی ماں نے ایک حسین فطری منظر کی بے ساختہ تعریف کی تو شوپنہائر چیں بجبیں ہو کر کہنے لگا سوال یہ نہیں ہے کہ فطری منظر حسین ہے سوال یہ ہے کہ کیا دیکھنے والے خوش بھی ہیں؟ اوائلِ شباب ہی میں شوپنہائر کرب ناک ذہنی کشمکش میں مبتلا ہو گیا۔ ایک طرف تو سائنس اور فلسفہ کے مضامین عالی اسے اپنی طرف کھینچتے تھے دوسری طرف لذّت کوشی کی ہوس دل میں چٹکیاں لیتی تھی۔ وہ مطالعہ و تفکر سے اکتا کر حسین عورتوں کی آغوش میں سکون حاصل کرتا اور ان سے سیر ہو کر مطالعۂ کتب میں غرق ہو جاتا تھا۔

شوپنہائر کی ماں ویمر کے جہاں کے ادبی حلقوں میں اس کی ملاقات گوئٹے سے ہوئی۔ شوپنہائر گوئٹے کی صحبت سے فیض یاب ہوا لیکن وہ استاد کی رجائیت کو قبول نہ کرسکا۔ رومانیت دونوں میں قدر مشترک ثابت ہوئی۔ گوئٹے شوپنہائر کے اس نظریے کی قدر کرتا تھا کہ عقل کے مقابلے میں وجدان ادراک حقیقت پر زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ گوئٹے اپنے نوجوان شاگرد کی مردم بیزاری اور سنک کے باوجود اس کا مداح تھا۔ ایک دن گوئٹے نے اس سے کہا:

"اگر تو اپنی قدر کا تمنائی ہے تو دنیا میں قدر پیدا کر" —

شوپنہائر نے اعلیٰ فلسفے کی تعلیم گوٹنجن اور برلن کی درس گاہوں میں پائی جہاں اسے فشٹے کے لیکچر سننے کا اتفاق ہوا۔ اسی زمانے میں اس نے کانٹ افلاطون اور اپنشدوں کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا۔ شروع شروع میں جرمن فلاسفہ نے شوپنہائر کو نظر انداز کر دیا کیوں کہ جرمنی کی درس گاہوں میں ہر کہیں فشٹے شیلنگ اور ہیگل کے تلامذہ پڑھاتے تھے جنہیں شوپنہائر ناپسند کرتا تھا۔ بہرکیف زمانے کے گزرنے کے ساتھ اہل نظر نے اسے ایک بلند پایہ فلسفی تسلیم کر لیا اور دور دور تک اس کی علمیت کا چرچا ہو گیا۔ فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک زیرک کاروباری آدمی تھا۔ خوب روپیہ کمایا اور خاصی دولت جمع کرکے گوشہ نشیں ہوگیا۔ اس نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ فلسفہ ہی اس کا اوڑھنا بچھونا بن گیا۔ ۱۸۶۰ء میں وفات پائی۔

شوپنہائر اپنے آپ کو کانٹ کا جانشین سمجھتا تھا۔ تکنیکی لحاظ سے وہ بھی مثالیت پسند ہے کہ دوسرے مثالیت پسندوں کی طرح وہ بھی کائنات کی ترجمانی فرد کی نسبت اور رعایت سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں ہمہ گیر ارادہ کی

کارفرمائی ہے اور وہ ہر شے میں ازل سے موجود ہے۔ ایران کا مشہور قنوطی مانی تخلیق کائنات میں شر کے عنصر کو فعال مانتا تھا اور خیر کے عنصر کو منفعل اور ضمنی خیال کرتا تھا۔ شوپنہائر کا آفاقی ارادہ بھی فعال اور شر آمیز ہے۔ انسان کی عقل پر ارادہ غالب ہے جو اسے آمادۂ عمل کرتا ہے انسانی ارادہ آفاقی ارادے کا جزو ہے جو تمام شر کی بنیاد ہے اور جس نے انسان کو سخت خود غرض بنا دیا ہے۔ انفرادی ارادہ آفاقی ارادے کی طرح غیر فانی ہے۔ موت پر جسم فنا ہو جاتا ہے لیکن ارادہ باقی رہتا ہے۔ یہ خیال ویدانت اور بدھ مت کے کرم کے نظریے کی صدائے باز گشت ہے جس کی رو سے کرم موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ شوپنہائر کہتا ہے کہ تمام فطرت ارادے کا اظہار ہے۔ پتھر میں یہ ارادہ اندھا ہے انسان میں آکر اسے اپنا شعور ہو جاتا ہے۔

کانٹ نے کہا تھا کہ حقیقت نفس الامر کا ادراک انسان کے بس کی بات نہیں ہے لیکن اس کے متبعین نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ ایسا ممکن ہے۔ چنانچہ فشٹے نے مطلق خودی، شیلنگ نے وجود مطلق، ہیگل نے عین مطلق اور شوپنہائر نے آفاقی ارادے کو حقیقت قرار دیا۔ شوپنہائر کے خیال میں عقل کی تگ و تاز ظواہر تک محدود ہے۔ ہم اپنے ذہن میں وجدانی طور پر جس حقیقت کا شعور حاصل کرتے ہیں وہ ارادہ ہے۔ ارادۂ حیات زندگی کا بنیادی اصول ہے۔ ارادہ آقا ہے عقل اس کی لونڈی ہے شوپنہائر کہتا ہے:

> ”عقل اپنی فطرت میں عورت کی طرح ہے۔ یہ اسی وقت کچھ دے سکتی ہے جب یہ کچھ لے لیتی ہے۔ اپنی ذات میں یہ محض ایک کھوکھلے چھلکے کی مانند ہے۔“

شوپنہائر نے آفاقی ارادے کو صوفیہ کی روح کل کے مماثل قرار دیا ہے جو مادّی کائنات میں طاری و ساری ہے۔ اس پہلو سے اس کا نظریہ وحدت وجود کے قریب معلوم ہوتا ہے اس کے خیال میں عالم کے ظواہر ارادے ہی کی معروضی صورتیں ہیں۔ یہ غیر شعوری غیر عقلی اندھا آفاقی ارادہ ہی حقیقت کبریٰ ہے یعنی کائنات میں ایک ہی شے حقیقی ہے اور وہ غیر منطقی آفاقی ارادہ ہے۔

شوپنہائر کی اس مابعد الطبیعیات سے جو اخلاقی نظریہ متفرع ہو وہ ظاہرا قنوطی ہوگا۔ آفاقی ارادہ ہمہ گیر ہے شر آمیز ہے تمام دکھ درد کا ماخذ ہے۔ انسان میں ارادۂ حیات تمام شر کا سبب ہے۔ زندگی دکھ ہے اضطراب، خلجان اور غم سے بھری ہے۔ دنیا میں مسرّت کا کوئی وجود نہیں ہے کیوں کہ جب کوئی آرزو پوری نہ ہو تو اذیّت محسوس ہوتی ہے اور پوری ہو جائے تو اس کا نتیجہ اکتاہٹ ہے جو بذات خود تکلیف دہ ہے۔ علم میں اضافے کے ساتھ ساتھ دکھ میں اضافہ ہوتا ہے۔ شوپنہائر بدھ مت اور ویدانت کے قنوطی نظریات سے متاثر ہوا ہے۔ وہ مایا، آواگون اور نروان کو اساطیر قرار دیتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ اٹل صداقتوں پر مبنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مایا کا پردہ چاک کیا جائے تو اس کے پیچھے خبیث شیطان کی صورت

دکھائی دے گی جس نے انسان کو مسلسل عذاب اور دکھ میں مبتلا کر رکھا ہے۔ شوپنہائر کے خیال میں اکثر لوگ سنگین قسم کے احمق ہیں۔ یہ جانتے ہوئے بھی کہ موت کی تلوار ہر وقت سر پر لٹک رہی ہے وہ کھوکھلی تمناؤں اور بے ثمر آرزوؤں کے جال بنتے رہتے ہیں۔ گوتم بدھ کی طرح شوپنہائر بھی خود غرضی کو شر کی جڑ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی خواہشات کو کچل کر ہی خودغرضانہ ارادے کی نفی کر سکتا ہے۔ ارادے کے بے پناہ تصرّف سے نجات پانے کے لیے نفس کشی ضروری ہے۔ ارادے کی موت انسان کی نجات ہے۔ ارادے کے آہنی شکنجے سے چھٹکارا پانے کے لیے انسان کو چاہیے کہ وہ بچے پیدا کرنا چھوڑ دے نہ زندگی رہے گی نہ دکھ ہوگا۔ شوپنہائر کو تسلیم ہے کہ اس کے یہ خیالات عیسائیت کے منافی ہیں لیکن وہ کہتا ہے "بنی نوع انسان کی قدیم دانش سے محض اس لیے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ خلیل (جناب عیسیٰ کی جائے پیدائش) میں چند واقعات رونما ہوئے تھے۔"

شوپنہائر جنسی جذبے کو شر آمیز آفاقی ارادے کا تخلیقی وسیلہ سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ جنسی فعل کے ساتھ شرم و حیا کا احساس اسی لیے وابستہ رہا ہے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ وہ بچے پیدا کرکے انہیں دکھ درد میں مبتلا کر رہا ہے۔ عورت اس جذبے کی تحریک کا باعث ہوتی ہے اس لیے وہ گردن زدنی ہے۔ شوپنہائر بہت بڑا عورت دشمن ہے جب کبھی عورت کا ذکر آتا ہے اس کے لہجے میں زہر ناک طنز آجاتی ہے۔

"جس طرح قدرت نے شیروں کو پنجوں اور دانتوں سے، ہاتھیوں کو سونڈ اور دانتوں سے اور بیلوں کو سینگوں سے مسلح کیا ہے اسی طرح اس نے عورت کو مکر و فریب کا ہتھیار دیا ہے۔"

"صرف وہی شخص جس کی عقل و خرد پر ہوسناکی کا پردہ پڑا ہے اس پستہ قد۔ چوڑے کولھوں۔ چھوٹی ٹانگوں اور تنگ کندھوں والی مخلوق کو صنف نازک کا نام دے گا۔ عورت کو حسین کہنا غلط ہے کیوں کہ وہ احساسِ جمال سے یکسر عاری ہوتی ہے۔ اسے موسیقی، شاعری یا دوسرے فنون لطیفہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی جو عورتیں ان فنون میں بصیرت کی مدعی ہوتی ہیں وہ محض مردوں کو خوش کرنے کے لیے ایسے دعوے کرتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی چیز سے معروضی دلچسپی نہیں لے سکتیں۔"

"عورتوں اور مذہبی پیشواؤں کو آزادی دینا خطرناک ہے۔"

شوپنہائر کا جمالیاتی نظریہ بھی اس کی مابعدالطبیعیات سے وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفس کشی اور آرٹ سے ہم زندگی اور وجود کی بے حاصلی کا شعور حاصل کر کے آفاقی ارادے میں اپنے آپ کو کھو دیتے ہیں۔ انانیت کو مٹا دینے کا کام خیر ہے اور حسن و جمال میں تعمق و تدبّر سے ہم انفرادیت سے ماوراء ہو جاتے ہیں۔

اس طرح عارضی طور پر ہی سہی ہمیں خواہش کے چنگل سے آزادی مل جاتی ہے۔ اس مقصد کے لیے موسیقی سب سے زیادہ موثر ہے۔ موسیقی سے ہم پر از خود رفتگی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے ذات کے بندھن ٹوٹ جاتے ہیں اور ہم ایک ایسے عالم میں چلے جاتے ہیں جہاں خواہش کا گزر نہیں ہوسکتا۔ ہزار افسوس کہ یہ وجد آفریں کیفیت گریز پا ثابت ہوتی ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد سارا طلسم شکست ہو جاتا ہے اور پھر وہی قابوچیانہ خود غرضی ہمارے روح میں اپنے بےرحم پنجے گاڑ دیتی ہے۔
گوتم بدھ اور مانی جیسے قنوطیوں نے جو کہا تھا وہ کر دکھایا لیکن اپنی تعلیات کے مطابق زندگی بسر کرنا شوپنہائر کے بس کی بات نہیں تھی۔ آدمی آسودہ حال تھا۔ پر تکلف کھانا کھاتا اور مزے سے رہتا۔ آسائش کے سب سامان میسر تھے۔ دوسروں کو نفس کشی کی تلقین کرنے والا خود نفس پروری کی فکر میں رہتا تھا۔ اور ہر وقت کسی نہ کسی حسین عورت کے پیچھے سائے کی طرح منڈلاتا رہتا تھا۔ اتنا ضرور ہے کہ مرزا غالب کی طرح وہ مصری کی مکھی تھا۔ عورت کے خلاف زہر اگلنے والا یہ فلسفی ایک دفعہ سیاحت کے دوران روم کی ایک ماہ پارہ پر ہزار جان سے فریفتہ ہوگیا۔ ایک دن وہ محبوبہ کے ساتھ سیر کو گیا تو راستے میں اُن کی مڈبھیڑ بائرن سے ہوگئی۔ اس کی محبوبہ بائرن کے مردانہ حسن اور رئیسانہ ٹھاٹھ کی اسیر ہوگئی اور شوپنہائر خون کے گھونٹ پی کر رہ گیا۔ روپے پیسے کے معاملے میں وہ نہایت خسیس تھا۔ ایک دن وہ اپنے دروازے میں کھڑا کسی سے باتیں کر رہا تھا کہ ایک بڑھیا آنکلی جس نے شوپنہائر سے کپڑے سینے کی اُجرت لینا تھی۔ اُسے دیکھ کر شوپنہائر بد مزہ ہوگیا، اُس نے بڑھیا کو ٹالنے کی کوشش کی لیکن وہ بھی بلائے بے درمان تھی برابر تقاضا کرتی رہی۔ شوپنہائر نے غصے میں آ کر اُسے دھکا جو دیا تو وہ لڑھکتی پڑھکتی سیڑھیوں کے نیچے جا گری اور اس کی ایک پسلی ٹوٹ گئی۔ بڑھیا نے فلسفی پر دعویٰ دائر کر دیا۔ عدالت نے فیصلہ سنایا کہ شوپنہائر بڑھیا کو حینِ حیات سال بھر میں چار دفعہ ایک رقم مقررہ ادا کرتا رہے گا۔ بڑھیا سخت جان تھی بیس برس تک زندہ رہی اور ہرجانہ وصول کرتی رہی۔ آخر جب وہ مر گئی تو شوپنہائر نے اپنے روز نامچے میں لکھا :

"بڑھیا مر گئی۔ بوجھ اُتر گیا۔"

انانیت کو شر کی جڑ کہنے والا یہ فلسفی نہایت خود بین اور خود پسند تھا اور کسی کو خاطر میں نہ لاتا تھا۔ ۱۸۱۹ء میں اس نے برلن میں لیکچر دینا شروع کیا تو اپنے لیکچر کے اوقات وہی رکھے جو ہیگل کے لیکچر کے تھے۔ اس کا خیال تھا کہ طلبہ ہیگل کو چھوڑ چھاڑ کر اس کے کمرے میں ہجوم کر آئیں گے لیکن کسی لڑکے نے اُدھر کا رُخ نہ کیا۔ اس پر وہ ہیگل کا سخت مخالف ہوگیا۔ وہ اخبار نویسوں کو اُجرت دے کر ملک بھر میں اپنی شہرت اور مقبولیت کے ثبوت فراہم کیا کرتا تھا۔ اُس نے اپنے پالتو کتے کا نام آتما (ویدانت کی انفرادی رُوح) رکھا تھا۔ اس کتے سے اُسے بڑا پیار تھا۔ وہ کہا کرتا تھا دنیا بھر میں خلوص کا اگر

کہیں وجود ہے جو مسرت سے ہی انکھوں میں ہے ۔ شوپنہائر کو اپنے فلسفے پر بڑا ناز تھا اور اس پر برملا فخر کیا کرتا تھا ۔ اپنے بعض مقالوں کے متعلق کہتا ہے کہ یہ مقالے روح القدس نے اُسے لکھوائے تھے ۔

شوپنہائر کی قنوطیت اور کابیت سے قطع نظر اُس کی تحریروں میں اُس کی گہری نفسیاتی بصیرت ۔ ژرف بینی اور عملی دانش بندی کا ثبوت ملتا ہے ۔ اُس نے ارسطو یا ہیگل کی طرح منطق کے زور سے کوئی با ضابطہ نظامِ فکر پیش نہیں کیا لیکن کائنات میں انسان کے مقدر ۔ انسانی فطرت کے تضادات و مضحکات اور طرزِ عمل کے عجیب و غریب محرکات کا اُس نے استادانہ تجزیہ کیا ہے ۔ اس کے مقالات میں جابجا حکمت و دانش کے موتی بکھرے پڑے ہیں جو انسانی بصیرت و آگہی میں اک گونہ اضافہ کرتے ہیں ۔ ہم ان میں سے چند اقتباسات ذیل میں درج کریں گے :

" ایک صحت مند گداگر ایک مریض بادشاہ سے زیادہ خوش ہوتا ہے ۔"

" ہرشخص اپنے شعور کی حدود میں گھرا ہوا ہے اور ان حدود کو پار نہیں کرسکتا جیسے وہ اپنی جلد سے باہر نہیں آسکتا ۔"

" آدمی جتنا زیادہ دولت مند ہوتا ہے اُتنا ہی اُکتاہٹ کا شکار ہو جاتا ہے ۔"

" اکثر لوگ اتنے احمق ۔ فرومایہ اور بازاری ہوتے ہیں کہ بغیر خود بازاری بنے اُن سے بات کرنا مشکل ہو جاتا ہے ۔"

" ایک عالم خواہ کتنی ہی فروتنی اور کسرنفسی کا اظہار کرے لوگ اُسے ذہنی لحاظ سے اپنے سے برتر ہونے کے باعث کبھی معاف نہیں کریں گے ۔"

"جو لوگ تم سے ملنے آئیں اُن سے اپنے ہی متعلق باتیں کر کے انہیں بیزار نہ کرو بلکہ انہیں اپنی ذات کے متعلق باتیں کرنے دو کہ وہ اسی لیے تمہارے پاس آتے ہیں ۔"

" زندگی کی محبت فی الاصل موت کا خوف ہے ۔"

" جو شخص بڑھاپے میں بھی مجلس آرائی کا شوق رکھتا ہے وہ بالکل تہی مغز ہے ۔"

" عقل تجربے سے آتی ہے ۔ دانش و خرد کے مقولے حفظ کرنے سے نہیں آتی ۔"

" اکثر اُمراء نا خوش رہتے ہیں کیوں کہ وہ تہذیب نفس کی دولت سے محروم ہوتے ہیں ۔ دولت ضروریات انسانی کو بے شک پورا کرتی ہے لیکن اس سے حقیقی مسرت خریدی نہیں جا سکتی ۔ دولت پریشانی کا باعث ہوتی ہے کہ املاک کی نگہداشت جانکاہی چاہتی ہے ۔ اس کے باوجود اکثر لوگ حصول زر و مال کے لیے بھاگتے پھرتے ہیں اور صرف گنتی کے چند اشخاص تہذیب نفس کے حصول کو اہم سمجھتے ہیں ۔"

" جس شخص کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ تنہائی پسند ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ غیر معمولی ذہن و کردار کا مالک ہے ۔"

" کوئی دو چیزیں اتنی متبائن و متخالف نہیں جتنی کہ قدماء کی سادہ تحریریں

اور انکی شرح میں لکھے ہوئے عالمانہ حاشیے ۔"

"غیر معمولی ذہن ودماغ رکھنے والے کا کوئی دوست نہیں ہوتا کیوں کہ اس کی باریک بین نگاہیں دوستی کے فریب کو فوراً بھانپ لیتی ہیں ۔"

"انسان اپنی بے پناہ انانیت کو شائستگی اور حسن اخلاق کے پردوں میں چھپانے کی کوشش کرتا رہتا ہے ۔"

"تم کسی دوست کو قرض دوگے یا اس پر احسان کروگے تو وہ تمہارا دشمن بن جائے گا ۔ اگر تم کسی دوست کو مالی امداد دینے یا اس کا کام کرنے سے معذوری کا اظہار کروگے تو وہ کبھی تم سے ناراض نہیں ہوگا ۔"

"جس شخص کی ذات میں کوئی جوہر ہو اس کا شہرت حاصل کرنا اتنا ہی یقینی ہے جتنا کہ جسم کا سایہ ہونا ۔"

"غرور داخلی عمل ہے اور اپنے آپ کی بلاواسطہ قدردانی کا نام ہے ۔ خود نمائی خارج سے تعلق رکھتی ہے اور اپنے آپ کی بالواسطہ قدردانی ہے یہی وجہ ہے کہ خود نما لوگ باتونی ہوتے ہیں اور مغرور خاموش رہتے ہیں ۔"

"جو لوگ دوسروں کے سامنے اپنے مصائب کا رونا روتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ لوگ ظاہرا ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں لیکن بہ باطن دوسروں کے مصائب پر خوش ہوتے ہیں ۔"

"بڑھاپے میں انسان کا مشاہدہ اس شخص جیسا ہوتا ہے جو رات کے ناچ کے خاتمے پر لوگوں کو اپنے بناوٹی چہرے اتارتے ہوئے دیکھتا ہے ۔ اس کی نگاہوں کے سامنے ان کے اصلی خد و خال آجاتے ہیں ۔"

"فرض کرو بہت سے ذہین اشخاص ایک محفل میں مل بیٹھے ہیں اور ان میں صرف دو احمق ہیں ۔ وہ دونوں یقیناً ایک دوسرے کو پالیں گے اور اس بات پر خوش ہونگے کہ بارے اس محفل ہیں ایک تو ذہین آدمی بھی موجود ہے ۔"

"ایک معمولی شکل و صورت کی لڑکی ایک بد صورت لڑکی سے نہایت تپاک سے ملے گی ۔ مردوں میں احمق اور کودن اور عورتوں میں بد صورت ہمیشہ ہر دلعزیز ہوتے ہیں ۔ ایک حسینہ کو کوئی عورت پسند نہیں کرتی سب اس سے دور بھاگتی ہیں کہ ان کے سامنے لوگ انہیں بد صورت نہ خیال کریں ۔ اسی طرح جو مرد غیر معمولی ذہن و دماغ رکھتا ہے لوگ اس کے قریب نہیں پھٹکتے کہ کہیں ان کی اپنی حماقت اور جہالت کا راز فاش نہ ہو جائے ۔ اس طرح وہ بے چارہ اکیلا رہ جاتا ہے ۔"

"مال و زر سمندر کا شورابہ ہے کہ جتنا پیوگے اتنی ہی پیاس بھڑکے گی ۔"

"مرد آزاد وہ ہے جو تنہا رہتا ہے اور اپنی ہی رفاقت پر قناعت کرتا ہے ۔"

"بھلا دینے یا معاف کر دینے کا مطلب تو یہ ہوا کہ بڑی مشکل سے حاصل کیا ہوا تجربہ ضائع کر دیا جائے ۔"

"تمہارے دوست تمہیں خلوص و محبت کا یقین دلائیں گے - یہ محض دکھاوا ہے - تمہارے دشمن البتہ تم سے ضرور خلوص رکھتے ہیں کہ ایک لمحے کے لیے بھی تمہیں نہیں بھلاتے -"

"کسی عمارت پر کام کرنے والے معمار اور مزدور اس کے مکمل نقشے کا علم نہیں رکھتے - انسان کی بھی یہی حالت ہے - وہ لیل و نہار کے چکر میں پڑ کر زندگی کے جامع تصور سے غافل ہو جاتا ہے -"

"ڈاکٹر انسان کی کمزوری کو، وکیل اس کی خباثت کو اور مذہبی پیشوا اس کی حماقت کو خوب جانتا ہے -"

"وہی لوگ دوستوں کی محفلوں کی خواہش کرتے ہیں جن کا اندرون کھو کھلا ہوتا ہے - وہ اپنی داخلی ویرانی سے گھبرا کر دوستوں کی مجالس میں پناہ تلاش کرتے ہیں -"

"غریبوں میں جہالت اس قدر عبرت ناک نہیں ہوتی جتنی کہ امیروں میں ہوتی ہے -"

بہت سے الفاظ میں کم خیالات کا اظہار جہالت ہے - تھوڑے الفاظ میں زیادہ خیالات کا اظہار علمیت ہے -"

شوپنہائر دوسرے خرد دشمنوں کی طرح انسانی تمدن اور ترقی کے تصور کا سخت مخالف تھا - اس نے اپنی کتاب "دنیا بحیثیت ارادے اور خیال کے" میں ترقی کے تصور پر زبردست حملہ کیا ہے - وہ تمدن اور ترقی کو کھو کھلا قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی فطرتی خود غرضی کے باعث کبھی ترقی نہیں کر سکے گا -

ارادیت کا دوسرا مشہور شارح فریڈرک نٹشے ۱۸۴۴ع میں جرمنی کے صوبہ سکیسنی کے قصبے رو کن میں ایک پادری کارل فریڈرک کے گھر پیدا ہوا - چار برس کا تھا کہ باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا - نٹشے نہایت ہونہار اور ذکی تھا اور چھوٹی عمر میں موسیقی اور شاعری میں دلچسپی کا اظہار کرنے لگا - اس کی طبیعت پر داخلیت کا رنگ غالب تھا - اپنی عمر کے لڑکوں کے ساتھ کھیلنے کے بجائے وہ گھر کی چار دیواری میں گھسا رہتا اور شعر کہا کرتا - ۱۸۶۴ع میں اس نے بان یونیورسٹی میں داخلہ لیا - اب وہ گھر کی پابندیوں سے آزاد ہو کر خوب کھل کھیلا - اس کے شباب کا یہ دور بڑا پر آشوب تھا - شراب میں بدمست ہو کر ساتھیوں سے لپاڈگی کرنا اس کا محبوب مشغلہ بن گیا - آخر اس نے راہ روی سے کنارہ کش ہو کر اس نے لسانیات، حیاتیات اور فلسفے کی تحصیل شروع کی - دوران مطالعہ وہ عیسائیت سے بدظن ہو گیا - لائپ زگ کی یونیورسٹی میں اس کی ملاقات شوپنہائر اور مشہور موسیقار رچرڈ واگنر سے ہوئی جن سے اسے گہری عقیدت ہو گئی - ۱۸۶۷ع میں وہ فوج میں بھرتی ہو گیا لیکن خرابی صحت کی بنا پر اسے سبکدوش ہونا پڑا - ان ایام میں اس کی صحت ایسی بگڑی کہ پھر کبھی بحال نہ ہو سکی -

۱۸۷۵ع میں نٹشے کو ہالینڈ جانے کا اتفاق ہوا جہاں ایک لڑکی کو دل دے

بیٹھا - نٹشے کی بد قسمتی سے اس لڑکی نے اس کی شادی کی پیش کش کو ہائے حقارت سے ٹھکرا دیا جس سے نٹشے کا سر چشمۂ حیات مکدّر ہو گیا اور اس کے سوچنے کے انداز بدل گئے - اب وہ شوپنہائر اور واگز پر نقطہ چینی کرنے لگا - واگز سے وہ اس بات پر خفا ہوگیا کہ اس کے نغمے پارسی فال میں عیسائیوں کی نفس کشی کا عنصر پایا جاتا ہے - شوپنہائر سے منحرف ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس قنوطی فلسفی نے رحم و کرم کو اخلاق حسنہ کا اصل اصول قرار دیا تھا - وہ سیر و سیاحت کے لیے اطالیہ بھی گیا جہاں ایک حسینہ پر جس کا نام لوسلومی تھا ہزار جان سے عاشق ہو گیا - لوسلومی نے اسے سنکی سمجھ کر سرد مہری کا برتاؤ کیا - نٹشے کی یہ دوسری ناکامی پہلی سے بھی زیادہ تلخ تھی - وہ عورت ہی سے متنفر ہو گیا اور شادی کا ارادہ ترک کر دیا - ۱۸۸۸ء میں نٹشے پر مرض کا غلبہ ہوا اور اس کے دماغ میں خلل آ گیا - ''بقول زردشت'' میں جس مریضانہ انانیت اور خود ستائی کا کھوج ملتا ہے وہ اس کے اختلالِ ذہن پر دلالت کرتی ہے - بعض لوگوں کے خیال میں وہ شروع ہی سے فاتر العقل تھا - ''بقول زردشت'' میں کہتا ہے -

—''میں دجال ہوں''

—''میں اپنی دانش سے زچ آ گیا ہوں اس شہد کی مکھی کی طرح جس نے بہت زیادہ شہد اکٹھا کر لیا ہو میں چاہتا ہوں کہ لوگ ہاتھ بڑھا بڑھا کر یہ دانش مجھ سے لے لیں -''

—''سب خدا مر چکے - اگر خدا کا کوئی وجود ہوتا تو میں کیسے یہ برداشت کر سکتا تھا کہ میں خدا نہیں ہوں''

—''میں ہوں دیو نیسیس - مسیح کا دشمن''

نٹشے کی خود نوشت سوانح عمری کے چند عنوانات ہیں -

''میں اتنا بڑا دانشمند کیوں ہوں ؟''

''میں اتنا چالاک کیوں ہوں ؟''

''میں اتنا اعلیٰ مصنف کیسے بن گیا ہوں ؟''

نٹشے نے ۱۹۰۰ء میں انتقال کیا - اس کی تصانیف میں 'خیر و شر سے ماوراء' 'شجرۂ اخلاق' - المیہ کی پیدائش' - بقول زردشت' - حصول قوت کا عزم' اور 'تردید مسیحیت' نے شہرت پائی - نٹشے کے مقالات کو اس کی لائق بہن الزبتھ نے مرتب کر کے ان پر مفید حواشی لکھے اور اپنے بھائی سے متعلق اہم معلومات بہم پہنچائیں -

نٹشے نے شوپنہائر کا یہ نظریہ قبول کر لیا کہ ارادہ ہی وجود اور انسانی زندگی کا اصل اصول ہے - لیکن وہ کہتا ہے جیسا کہ شوپنہائر نے کہا ہے یہ ارادہ ارادۂ حیات' نہیں ہے بلکہ حصول قوت کا ارادہ ہے - نٹشے کسی آفاقی اور ہمہ گیر صداقت کا قائل نہیں ہے - اس کے خیال میں فطرت میں کسی قسم کا کوئی مقصد مخفی نہیں ہے نہ اس کی کوئی واضح منزل ہے - وہ اشیاء کے ازلی و ابدی اعادے کا کا قائل ہے اور اسے اپنے ''ہاں کہنے والے فلسفے'' کا سب سے اہم اصول سمجھتا ہے -

ابدی اعادے کا خیال رواقیئین کے یہاں بھی ملتا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں ہمیشہ احوال و اشیاء کا مسلسل و متواتر اعادہ ہوتا رہتا ہے اور تاریخ ایک دائرے میں چکر لگاتی رہتی ہے ۔ یہی زمان کا دولابی تصور ہے جو فلسفہ یونان و ہند میں شروع سے موجود رہا ہے ۔ نٹشے نے جابجا زردشت سے اظہار عقیدت کیا ہے ایک جگہ کہا ہے کہ ویدوں کے مصنف اس قابل بھی نہیں ہیں کہ وہ زردشت کے جوتے کے تسمے بھی کھولیں ۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ اس نے زردشت کے زمان کا تصور قبول نہیں کیا ۔ زردشت کے خیال میں ہر ہزار برس کے بعد ایک نیا ہادی پیدا ہوتا ہے لیکن وقت کی حرکت اس کے خیال کے مطابق دولابی نہیں ہے بلکہ خط مستقیم پر ہوتی ہے ۔ یعنی وقت کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ہوگا ۔ بقول ٹوئن بی یہ نظریہ یہودیت کی وساطت سے عیسائیت اور اسلام تک پہنچا تھا ۔

نٹشے کے فلسفے کو انفرادیت کا فلسفہ بھی کہا گیا ہے کیوں کہ وہ عظیم افراد کی پیدائش کو نوع انسان کی ترقی کے لیے ضروری سمجھتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں حیات ہوگی وہاں حصول قوت کا ارادہ بھی ہوگا اور حیات کا مقصد واحد فوق الانسان کو پیدا کرنا ہے اور عظماء کی نسل کا ظہور ہے ۔ وہ مساوات اور اخوت کے تصورات کے ساتھ جمہوریت کو بھی رد کر دیتا ہے ۔ کہتا ہے :

"مساعد حالات میں عظیم افراد کی تخلیق ضروری ہے جو اُن تمام انسانوں سے عظیم تر اور برتر ہوں گے جو آج تک پیدا ہوئے ہیں ۔ یہی بنی نوع انسان کا سب سے بڑا فرض ہے" ۔

اس کے خیال میں طاقت ور فوق انسان فاتح ہوں گے ۔ انہیں اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ وہ عوام پر حکومت کریں ۔ کہتا ہے :

"لنگور کو آدمی سے کیا نسبت ہے ۔ وہ انسان کے سامنے مضحکہ خیز دکھائی دیتا ہے جیسے عام آدمی عظیم انسانوں کے مقابلے میں مضحکہ خیز ہوں گے ۔"

نٹشے اور میکیاویلی کے سیاسی نظریات ملتے جلتے ہیں ۔ میکیاویلی کا ممدوح سیزر بورجیا تھا اور نٹشے نپولین بونا پارٹ کا مداح ہے جسے وہ عفریت اور فوق الانسان کا مجموعہ کہتا ہے ۔ وہ اس بات پر افسوس کا اظہار کرتا ہے کہ نپولین جیسا فوق انسان گھٹیا اور حقیر دشمنوں سے شکست کھا گیا ۔ سیاسیات میں نٹشے ہیگل کی طرح ریاست کی ہمہ گیر قوت واستیلا کا قائل نہیں ہے بلکہ حد درجہ انفرادیت پسند ہے اور عظماء کے وجود کو ریاست کی بہبود کے لیے ضروری سمجھتا ہے ۔ اسے قومیت پرست اور محب وطن نہیں کہا جا سکتا ۔ وہ جرمنوں کو بھی حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے ۔ وہ چاہتا ہے کہ دنیا بھر میں عظیم انسانوں کی ایک نسل ظہور میں آجائے ایسے عظیم انسان جو تمام دنیا پر حکومت کریں ۔

ہیریقلیتس کی طرح نٹشے بھی انسانی معاشرے کی ترقی کے لیے جنگ و جدال کو ضروری خیال کرتا ہے ۔ کیونکہ بقول نٹشے جنگ کے دوران عظیم افراد کا ظہور ہوتا ہے ۔ اس کے خیال میں صرف جنگجو ہی دانش و خرد سے بہرہ یاب ہوتا ہے ۔

وہ مسلمانوں حشیشین کو قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے کیونکہ وہ نڈر قاتل تھے۔ اس کا قول ہے۔

"کامیاب جنگ ہر قسم کے اسباب کو مقدس بنا دیتی ہے۔"

اس کے خیال میں امن موت ہے اور جنگ زندگی ہے۔ جنگ نہ ہو تو لوگوں میں شجاعت اور جوانمردی کے جذبات ٹھٹھر کر رہ جائیں۔ وہ مردوں کو جنگ آزمائی کی تربیت دینا چاہتا ہے کہتا ہے:

"عورت کا کام محض جنگجوؤں کو جننا اور پروان چڑھانا ہے۔ باقی سب ہرزہ سرائی ہے"

نٹشے کہتا ہے کہ روح تین صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اونٹ بنتی ہے۔ اونٹ شیر بنتا ہے اور شیر بچے کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ کے ضبط و تحمل سے انسانی روح میں شیر کی شجاعت پیدا ہو جاتی ہے اور مرد شجاع بچے کی طرح نئی قدروں کی تخلیق کرتا ہے۔

نٹشے کی سیاسیات کی طرح اس کی اخلاقیات بھی قوت پرستی کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے اخلاقیاتی تصورات اس کی کتابوں "خیر و شر سے ماوراء" اور "ارادۂ حصول قوت" میں زیر بحث آئے ہیں۔ ان میں نٹشے خیر و شر میں امتیاز کرتا ہے اور انسانی عمل کے محرکات قدیم اخلاقیات اور جدید تقاضوں کے تعلق پر قلم اٹھاتا ہے۔ ارادۂ حصول قوت کے ابتدائی باب "فلاسفہ کے تعصبات" میں اس نے اپنا نظریہ "ارادۂ حصول قوت" پیش کیا وہ بحث کا آغاز اس بات سے کرتا ہے کہ صداقت اٹل امر نہیں ہے بلکہ اضافی اور تغیّر پذیر ہے۔ اس کے بعد ارادۂ حصول قوت کی بنا پر وہ نئی اخلاقی قدریں تخلیق کرنے کی دعوت دیتا ہے اور کہتا ہے اخلاق دو قسم کا ہے۔ آقاؤں کا اخلاق اور غلاموں کا اخلاق۔ وہ شجاعت اور بلند نظری کو خیر کا نام دیتا ہے اور کمزوری اور مسکنت کو شر قرار دیتا ہے۔ "بقول زردشت" میں کہتا ہے:

"جو کچھ بھی قوت سے ظاہر ہو وہ خیر ہے اور جو کمزوری سے ظاہر ہو وہ شر ہے۔"

'شجرۂ اخلاق' میں نٹشے نے شوپنہائر کے اس نظریے پر کڑی تنقید کی ہے کہ رحم دلی اور نفس کشی تمام اخلاق کی جڑ ہے۔ وہ ان 'محاسن' کو بنی نوع انسان کے لیے مہلک خیال کرتا ہے اور شوپنہائر کے اخلاقی مسلک کو "یورپی بدھ مت" کا نام دیتا ہے جو مغرب کی تباہی کا باعث ہوگا۔ رحم و کرم۔ ہمدردی انسانی۔ اور مسکنت کی تبلیغ پر اس نے عیسائیت پر سخت گرفت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تین یہودیوں عیسیٰ۔ پطرس مچھیارے۔ پال خیمہ دوز اور ایک یہودن مریم عذرا کی تعلیمات نے عظیم رومی سلطنت کو پیوند زمین کر دیا تھا۔ عیسائیت کے یہ منفی اور سلبی اثرات احیاء العلوم کی صدیوں میں زائل ہونا شروع ہوئے جب رومہ کی عظیم کلاسیکی قدروں کا احیاء عمل میں آیا اور اہل مغرب کو عیسائی رہبانیت اور اس کے

حیات کش نظریات سے نجات مل گئی ہے۔ نتیجتاً اہل مغرب نے دوبارہ تغلب و تسلط کی طرف قدم بڑھایا۔ نٹشے مشہور جرمن مصلح مارٹن لوتھر کا سخت مخالف تھا کہ اس نے اصلاح یافتہ کلیسا کی بنیاد رکھ کر عیسائیت کے اکھڑے ہوئے قدم پھر سے جما دیے۔ احیاء العلوم نے مذہب کا خاتمہ کر دیا تھا، لوتھر نے پھر اسے بحال کر دیا ہے۔

نٹشے عیسائیت کا دشمن اس لیے ہے کہ اس میں غرور و تکبر کو جسے نٹشے محاسنِ اخلاق میں شمار کرتا ہے برا بھلا کہا گیا ہے اور جنگ و جدال، جذبۂ غیظ و غضب، مہم جوئی اور علم کی تنقیص کی گئی ہے حالانکہ یہ محاسن اخلاق میں داخل ہیں۔ مسیحی عالم پاسکل پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"عیسائیت طاقت ور لوگوں کو برباد کرنے، ان کے جوش و خروش کو دھیما کرنے، ان کے کمزور لمحات سے فائدہ اٹھانے، ان کے متکبرانہ اعتماد کو اندیشے اور ضمیر کی بے چینی میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ عیسائیت شریفانہ جذبات کو زہر آلود کر دیتی ہے۔ ان میں مرض کا چھوت پھیلاتی ہے حتیٰ کہ ان کی قوت، ارادۂ حصولِ قوت دب کر رہ جاتا ہے۔ اور طاقت ور لوگ اپنے آپ سے نفرت کرنے لگتے ہیں اور نفس کشی کر کے مر جاتے ہیں۔ یہ ہے خود کشی کا وہ طریقہ جس کی مثال ہمیں پاسکل میں ملتی ہے۔"

اسی بنا پر نٹشے نے روسی ناول نگار دوستوفسکی پر تعریضیں کی ہیں کیوں کہ وہ مسیحی نفس کشی کو اہم سمجھتا ہے۔ نٹشے کہتا ہے کہ دوستوفسکی گناہ اس لیے کرتا ہے تاکہ بعد میں پشیمانی کے احساس سے لذت یاب ہو سکے۔ وہ عیسائیت کی ہمہ گیر محبت کا بھی مخالف ہے۔ نٹشے عیسائیت کی مخالفت کے جوش میں مذہب ہی سے بدظن ہو گیا تھا۔ کہتا ہے کہ:

"جب مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں آدمی مذہبی ہے تو میں اس سے کچھ واسطہ نہیں رکھتا۔" بقول زردشت میں کہتا ہے:

"بوڑھا خدا مر چکا"

"سب خدا مر چکے۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ عظماء زندہ رہیں۔"

"خدا مر چکا۔ اے فوق الانسان خدا تیرا سب سے بڑا خطرہ تھا۔ وہ قبر میں گیا تم اٹھ بیٹھے۔"

"عیسائیت ایک نہایت مہلک اور بہکا دینے والا جھوٹ ہے۔"

"جہاں صلیب۔ دنیا کا خبیث ترین شجر۔ اگے گا اس ملک میں کوئی اچھی بات نہیں ہوگی۔"

اس کے خیال میں عیسائیت غلامانہ اخلاق کی تلقین کرتی ہے۔ عیسائیت کے علاوہ وہ سقراط کے اخلاق اور اپنشد اور شوپنہائر کے افکار کو "زندگی کو نہ کہنے والے" نظریات خیال کرتا ہے جن کے باعث بقول نٹشے انسانی معاشرے کی جڑوں میں

زہر پھیل گیا ہے۔ وہ ایک نئے مغربی تمدن کا نقیب ہونے کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ فلسفے کا مقصد یہی ہے کہ پرانے نصب العینوں کو رد کرکے نئے نئے نصب العین اختیار کیے جائیں تاکہ تنزل پذیر معاشرہ مغرب کی مردہ رگوں میں زندگی کا خون دوڑ جائے۔

دوسرے ارادیت پسندوں اور رومانیوں کی طرح نٹشے بھی خرد دشمن ہے۔ اس کے خیال میں عقل جبلت کے ہاتھوں میں محض ایک بے جان آلے کی مانند ہے۔ افلاطون کی عقلیت کو رد کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ارادۂ حصول قوت حسن کا اساسی عنصر ہے۔ اس کا قول ہے:

''جب طاقت آمادۂ کرم ہو کر مرئی و محسوس صورت میں ڈھل جائے تو ہم اسے حسن کا نام دیں گے۔''

لیکن شاعروں کی مخالفت میں وہ افلاطون کا ہم نوا ہے۔ کہتا ہے:

''شاعر بڑے دروغ باف ہوتے ہیں۔ میں ان سے اکتا گیا ہوں۔ قدماء سے بھی اور آج کل کے شاعروں سے بھی۔ مجھے یہ لوگ سطحی اور کھوکھلے لگتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے پانی کو گدلا کر دیتے ہیں تاکہ وہ گہرا لگے۔''

اطالوی مجسمہ تراشوں میں وہ مائیکل آنجلو کو رفائیل سے بڑا فن کار مانتا ہے اور کہتا ہے کہ رفائیل نے صرف رسمی رواجی مسیحی قدروں کی ترجمانی کی ہے جب کہ مائیکل آنجلو جبروت۔ سطوت اور مردانگی کی نقش گری کرتا ہے جو عظماء کی صفات تھیں۔

المیہ کے متعلق اس کی بحث قابل قدر اور خیال انگیز ہے۔ المیہ کا ذکر کرتے ہوئے اس نے آرٹ کی دو قسمیں گنائی ہیں۔ ڈیونیسی (جسے ہم رومانی کہتے ہیں) جس میں تند و تیز جذبات کا بے محابا اور پر جوش اظہار کیا جاتا ہے اور اپولونی (جسے ہم کلاسیکی کہتے ہیں) جو ضبط نفس کی دعوت دیتا ہے۔ ''المیہ کی پیدائش'' میں نٹشے کہتا ہے کہ آرٹ دیونیسی اور اپولونی رجحانات کے امتزاج سے ترقی کرتا ہے جیسے مرد اور عورت کے ملاپ سے بچہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں دیونیسی دانش کا اظہار اپولونی اسلوب میں ہوتا ہے۔ ارسطو نے کہا تھا کہ المیہ سے رحم اور خوف کے جذبات ابھر آتے ہیں اور ان کی تنقیح ہو جاتی ہے۔ نٹشے کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ المیہ کا مقصد رحم اور خوف کے جذبات کو ابھارنا نہیں بلکہ تباہی اور بربادی کی لذت سے آشنا کرانا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ''المیہ کا فلسفی'' کہتا ہے۔ اس کا قول ہے:

''میرے اندر دیونیسی فطرت ہے جو تباہی اور بربادی پر خوش ہوتی ہے۔''

مذہب کے خاتمے کا اعلان کرتے ہوئے اس نے کہا ہے ''نئے تمدن میں آرٹ مذہب کا نعم البدل ثابت ہوگا۔''

شوپنہائر عورت کو مکر و فریب اور جنسی کشش کا ماخذ سمجھ کر اس سے نفرت کرتا تھا۔ نٹشے عورت کی کمزوری کے باعث اس کا دشمن ہے۔ اس نے

جابجا عورت کا ذکر حقارت سے کیا ہے۔
—"عورت مرد سے زیادہ چالاک اور خبیث ہے۔"
—"کیا تم عورت کے پاس جا رہے ہو؟ اپنا چابک نہ بھول جانا۔"
—"جب کوئی شخص کسی عورت پر عاشق ہو جائے تو اسے شادی کا فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں ملنا چاہیے کیونکہ حالتِ دیوانگی میں کوئی شخص اپنے مستقبل سے متعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا۔"
—"جو عورت علمی و عقلی مسائل میں دلچسپی لیتی ہے اس کے جنسیاتی نظام میں لازماً خلل ہوتا ہے۔"
—"عورت ایک معمہ ہے اور حمل اس معمہ کا حل ہے۔"
—"مرد عورت کے لیے محض ایک وسیلہ ہے لیکن عورت مرد کے لیے کیا ہے؟"
—"حقیقی مرد دو چیزوں کا خواہش مند ہوتا ہے۔ خطرہ اور تفریح۔ اسی لیے وہ عورت کی خواہش کرتا ہے کیوں کہ عورت تفریح کا سب سے خطرناک سامان ہے۔"
—"ایشیائی دانش مند ہیں کہ عورت کو پردے میں بند رکھتے ہیں۔"
—"عصمت فروشی کے ادارے کو شادی کی رسم نے خراب کر دیا ہے۔"
—"انتقام اور محبت میں عورت مرد کی بہ نسبت زیادہ سفاک ہوتی ہے۔"
—"جب عورت عشق کر رہی ہو تو مرد کو اس سے ڈرنا چاہیے کہ اس حالت میں وہ سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے اور محبت کے سامنے ہر شے کو ہیچ سمجھتی ہے۔"
"جرمن لوگ عورتوں کی طرح ہیں۔ تم کبھی بھی ان کی گہرائی کو نہ پا سکو گے کہ اس گہرائی کا کوئی وجود نہیں ہے۔"

نٹشے انگریزوں سے نفرت کرتا تھا کیوں کہ وہ جمہوریت پسند ہیں اور عورت کی عزت کرتے ہیں۔ اسی بنا پر اس نے جان سٹوارٹ مل پر سخت طنز کیا ہے اور کہا ہے کہ صرف ایک احمق ہی عورتوں کے حقوق کا ذکر کر سکتا ہے۔ یا ان کی آزادی کا حامی ہوتا ہے۔ انگریزوں کے متعلق اس کا خیال ہے کہ وہ کبھی فلسفی نہیں ہو سکتے۔ انگریز عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

"انگلستان کی حسین عورتوں کی چال کیسی بے ڈھنگی ہے حالانکہ دنیا بھر کے ممالک میں یہاں کے زاغ ہنس اور فاختائیں زیادہ خوبصورت ہیں۔"

نٹشے کے افکار میں شوپنہائر کی بہ نسبت زیادہ ربط اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ شوپنہائر کے نظریے میں نفس کشی کے ساتھ آفاقی ارادے کی ہمہ گیری کا تضاد ملتا ہے جب کہ نٹشے کی ما بعدالطبیعیات اور اخلاقیات دونوں میں ارادے کو فوقیت حاصل ہے۔ نٹشے شعوری سطح پر رومانی نہیں ہے لیکن اس کا نقطۂ نظر اور طبیعت کی افتاد رومانی ہی ہے۔ وہ رومانیوں پر تنقید کرتا ہے لیکن بائرن کا بڑا مداح ہے۔

ارتقائیت*

یونانِ قدیم کے فلاسفہ ارتقا کے قائل نہیں تھے۔ ان کے خیال میں عالمِ مادی کی اشیاء ازلی و ابدی امثال کے عکس ہیں۔ امثال غیر متبدل ہیں اس لیے ان کے عکس میں ارتقاء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عہدِ سقراط سے پہلے کے ایک فلسفی اناکسی مینڈر کے افکار میں البتہ ارتقا کا جزوی تصور ملتا ہے۔ لیکن یونانی مثالیت پسندوں کے نقار خانے میں یہ طوطی کی آواز تھی۔ انیسویں صدی میں طبیعی علوم نے ترقی کی تو ذی حیات پر طبیعی قوانین اور کائنات کی تاریخ پر حیاتیات کے اصولوں کا اطلاق کیا گیا جس سے نظریہ ارتقا صورت پذیر ہوا۔ ایک فرانسیسی عالم لیمارک (۱۷۴۴ء۔۱۸۲۵ء) نے لکھا:

"جب کبھی کوئی حیوان اپنے جسم میں کسی نئے عضو کا اضافہ کرتا ہے تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسا کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے یا خواہش کرتا ہے۔ یہ نیا عضو وراثتاً اس کے بچوں میں بھی منتقل ہو جاتا ہے۔"

سائنس دانوں نے لیمارک کے اس داخلی اور نفسیاتی اصولِ ارتقاء کو غیر علمی قرار دیا جس کے باعث اس کے نظریے کو مقبولیت حاصل نہ ہوسکی۔ ڈاروِن نے لیمارک کا پہلا اصول رد کر دیا لیکن دوسرا تسلیم کر لیا۔ ڈاروِن صرف خارجی ماحول کے اثرات سے بحث کرتا ہے۔ اس کا نظریہ ارتقا مالتھس کے آبادی کے نظریے پر مبنی ہے جس کی رو سے ذی حیات اس تیز رفتاری سے بچے پیدا کرتے ہیں کہ سب کے لیے خوراک مہیا نہیں ہوسکتی۔ اس لیے زندہ رہنے کے لیے انواع میں کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس کشمکش کے تصور سے ڈاروِن کے نظریے کا آغاز ہوتا ہے۔ انسان کے اصل کی جستجو کرتے ہوئے ڈاروِن نے کہا کہ انواع میں زبردست جہد للبقا[1] جاری ہے۔ جو جانور خارجی ماحول سے موافقت پیدا کر لیتے ہیں وہ باقی رہتے ہیں، باقی سب مٹ جاتے ہیں۔ زندہ بچنے والوں کو بقائے اصلح[2] کہا جاتا ہے۔ لیکن طبیعی ماحول بدلتا رہتا ہے۔ ان تغیرات کے دوران انواع دوسرے انواع میں تبدیل ہوجاتی ہیں تاکہ بدلتے ہوئے ماحول میں زندہ رہ سکیں۔ اس عمل کو انتخاب[3]

۱- Struggle for existence
۲- Survival of the fittest
۳- Natural selection
*- Evolutionism

طبیعی کہا جاتا ہے یعنی نیچر اُن خاصیتوں کا انتخاب کرلیتی ہے جن کی مدد سے انواع نئے ماحول میں زندہ رہ سکتی ہیں اور اُن خامیوں کو مٹا دیتی ہے جو زندہ رہنے میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہیں۔ اس نظریے کی رو سے یُگ کے طویل زمانوں میں نامساعد ماحول کے خلاف کشمکش کرتے ہوئے بنی نوع انسان کا ذہنی جوہر ترقی کرگیا جس کے طفیل وہ ناحول سے مفاہمت کرنے کے قابل ہوئے جب کہ دنوسار جیسے کوہ پیکر جانور ماحول کے ساتھ مفاہمت نہ کرسکے اور فنا کے گھاٹ اُتر گئے۔ اس تحقیق سے ڈارون نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ انسان دوسرے حیوانات سے صرف ایک ہی مرحلہ بلند تر ہے۔

ڈارون کے اس نظریے کی فلسفیانہ ترجمانی سپنسر اور برگساں نے اپنے اپنے رنگ میں کی اور ارتقاء کے تصور نے فلسفے میں بار پایا۔ اس عہد کی فلسفیانہ ارتقائیت کو نیچریت کے خلاف ردعمل بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔

انیسویں صدی نیچریت[1] کے عروج کا دور ہے۔ طبیعی سائنس کو دوسرے شعبوں میں اس قدر حیرت ناک ترقی ہوئی کہ ذی حیات کے اعمال کو بھی طبیعی قوانین کی روشنی میں مطالعہ کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ اہلِ علم ارتقاء کے اصولوں کا اطلاق کائنات کی تاریخ پر کرنے لگے۔ نیچریت میں نیچر کو حقیقتِ واحد سمجھا جاتا ہے اور جو کچھ بھی مافوق الطبع ہو یا اس عالم سے ماوراء ہو اُسے نیچر سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اس کی رو سے جو کچھ بظاہر طبیعی قوانین سے علیحدہ دکھائی دیتا ہے وہ انسانی حیات ہو یا انسانی ذہن کی تخلیقات ہوں حقیقتاً نیچر ہی کا لازمی حصہ ہے۔ ہر شے نیچر سے آتی ہے اور نیچر ہی کو واپس چلی جاتی ہے۔ نیچری کہتے ہیں کہ بعض اشیاء یا قوانین بے شک ایسے بھی ہیں جن تک ابھی سائنس کی رسائی نہیں ہوسکی لیکن یہ سب بہر صورت نیچر ہی کا حصہ ہیں اس سے علیحدہ نہیں ہیں۔ اُن کے خیال میں نیچر زمان و مکان کی حدود میں اشیا کے مجموعے کا نام ہے جس پر سبب و مسبّب کا قانون متصرّف ہے۔ اگر مادے کو نیچر کا اساسی عنصر سمجھا جائے تو نیچریت مادّیت ہی کا دوسرا نام بن جائے گی۔ نیچریت جبر مطلق کی قائل ہے اور اس میں قدر و اختیار کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یعنی وہی قوانین جو ستاروں پر حاوی ہیں انسانی اعمال پر بھی حاوی ہیں۔ انسان خارجی اور داخلی دونوں پہلوؤں سے مجبور ہے۔ نیچریت میں آزاد ارادے' جوشش حیات اور یزدانی قوت کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ارنسٹ ہائنرخ ہیکل (۱۸۳۴—۱۹۱۹ء) نیچریت کا سب سے مشہور ترجمان تھا۔ اس نے خدا کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ صرف نیچر کا وجود ہے وہ بقول خود ''سائنٹفک مذہب'' کا بانی ہے جس کی رو سے نیچر ازل سے موجود ہے۔ اسے کسی خدا نے خلق نہیں کیا۔ انسانی روح دوسرے حیوانات کی روح سے مختلف نہیں ہے اور بہر صورت مغزِ سر کی فعلیت کا دوسرا نام ہے۔ موت پر خاتمہ ہو جاتا

---

(۱) Naturalism -

ہے ۔ اس لیے روح کی بقا کا عقیدہ محض واہمہ ہے ۔ جس طرح انسانی جسم سے علیحدہ روح کا کوئی وجود نہیں ہے اسی طرح کائنات سے علیحدہ خدا کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ ہیکل نے انسانی شعور کو بھی نفسیاتی معکوس[1] فعلیت کی ارتقاء یافتہ صورت قرار دیا ہے ۔ یہ خیالات اس نے اپنی مشہور تالیف "معمہ کائنات" میں پیش کیے ہیں ۔ ہیکل کی تیچریت پر اہل مذہب آگ بگولا ہو گئے ۔ ایک دفعہ ہیکل کو روم جانے کا اتفاق ہوا ۔ جب وہ واپس آیا تو پوپ نے حکم دیا کہ شہر کو مقدس دھونی دے کر پاک کیا جائے ۔ سٹیس[2] نے تیچریت کے تین اصول گنا ئے ہیں :

۱۔ کائنات پر اندھے قوانین متصرف ہیں جیسا کہ مثلاً حرکت اور گردش کا قانون ۔

۲۔ دنیا کی کوئی منزل نہیں ہے اور یہ بے معنی اور بے مقصد ہے ۔

۳۔ دنیا اخلاقی نظام نہیں ہے اور اس میں قدروں کا کوئی وجود نہیں ہے ۔

بعض اہل فکر نے محسوس کیا کہ طبیعی سائنس حیات ، ذہن ، صفات اور قدروں کی علمی توجیہہ کرنے سے قاصر رہی ہے اور ان چیزوں پر اس کے میکانکی قوانین کا اطلاق ممکن نہیں ہو سکتا ۔ چنانچہ فلاسفہ میں برگساں ، الگزنڈر ، لائڈمارگن اور وائٹ ہیڈ نے اور علمائے نفسیات میں میک ڈوگل اور پرسیول نن نے مادی میکانکیت کی تردید پر اپنے اپنے نظریات کی بنیاد رکھی ۔

نظریہ ارتقا کا پہلا فلسفی ترجمان ہربرٹ سپنسر تھا سپنسر ۱۸۲۰ء میں ڈربی کے ایک معلم کے گھر پیدا ہوا ۔ اسے باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے کے مواقع نہ مل سکے ۔ ذاتی مطالعہ سے کچھ قابلیت پیدا کی ۔ ان لوگوں کی طرح جنہیں باقاعدہ تعلیم کی تحصیل کا موقع نہیں ملتا اس نے ہر شعبہ علم میں جزوی معلومات بہم پہنچا کر ہمہ دان بننے کی کوشش کی جس کے باعث وہ عمر بھر انتشار فکر کا شکار رہا ۔ اس کے باوجود اس نے اپنے فلسفے کا نام تالیفی[3] فلسفہ رکھا ۔ اپنے زمانے میں اس کے افکار کی اشاعت دور دور تک ہوئی لیکن اس نے اپنی شہرت کو اپنی زندگی ہی میں دفن ہوتے ہوئے دیکھ لیا ۔ آج اس کے نظریات کو چنداں در خور اعتنا نہیں سمجھا جاتا ۔ سپنسر کہتا ہے کہ علم کامل اور جامع نظام فکر کا نام ہے ۔ سائنس منتشر معلومات فراہم کرتی ہے ۔ فلسفہ ان میں توافق پیدا کرتا ہے ۔ سپنسر کے افکار میں تضاد بہت ہے ۔ وہ خالص طبیعی مفکر بھی نہیں ہے کیوں کہ وہ مانتا ہے کہ حقیقت نفس الامر کا وجود ہے اگرچہ اسے جانا نہیں جاسکتا ۔ یہی خیال کانٹ کا بھی تھا ۔ کانٹ ہی کی طرح وہ اس بات کا قائل ہے کہ علم محض تجربے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ بعض صداقتیں اٹل بھی ہیں ۔ اخلاقیات میں اس نے انگریزی افادیت اور جدید ارتقا کے تصورات ممزوج کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ بقائے اصلح ہی

---

(۱) Reflex action -
(۲) Religion And Moderm Mind -
(۳) Synthetic Philosophy -

مسرت سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں ۔

برگساں مادی میکانکیت کے خلاف حیاتیت[1] کا ترجمان ہے ۔ وہ ۱۸۵۹ء میں پیرس کے ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوا ۔ بچپن سے نہایت ذہین اور دراک تھا ۔ ریاضی اور طبیعیات میں امتیاز حاصل کیا لیکن سائنس کو چھوڑ کر فلسفے کی طرف مائل ہو گیا ۔ فارغ التحصیل ہو کر فلسفہ پڑھانے لگا ۔ اس کی مشہور کتاب ''ارتقائے تخلیقی'' ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی اس میں مادی میکانکیت کی تردید کی گئی تھی اس لیے مذہبی حلقوں میں اس کا پر جوش خیر مقدم کیا گیا ۔ برگساں نے آخری عمر میں پتسمہ لے کر کلیسائے روم کی پیروی اختیار کرلی ۔ نیچریوں کی تردید کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے کہ حیات آزاد اور تخلیقی ہے اور مادے کو اپنی مقصد برآری کے لیے استعمال کرتی ہے ۔ حیات کے اعمال کی توجیہہ طبیعیات یا کیمسٹری کے قوانین سے نہیں کی جاسکتی جیسا کہ نیچریوں کا ادعا ہے ۔ حیاتیت میں تغیر اور زمان کو بڑی اہمیت دی گئی ہے ۔ اور اس کا اصل اصول ارتقائی ہے ۔ میکانکیت کے برعکس حیاتیت پسند غائیت کی تلقین کرتے ہیں ۔ برگساں اس غائیت کو میکانکیت کے جبر ہی کی ایک صورت سمجھ کر رد کردیتا ہے اور اپنا مستقل فلسفہ پیش کرتا ہے جسے اس نے ارتقائے تخلیقی کا نام دیا ہے ۔

برگساں نے اپنے فلسفے کا آغاز سپنسر پر تنقید کرنے سے کیا ہے ۔ اپنی کتاب ''زمان تخلیقی'' میں وہ کہتا ہے کہ سپنسر کے نظریہ زمان پر غور کرتے ہوئے اسے محسوس ہوا کہ حقیقی زمان کو ریاضی کے اصولوں میں مقید و محصور نہیں کیا جا سکتا کہ حقیقی زمان کا جوہر سیلان یا بہاؤ ہے ۔ سائنس اس بہاؤ سے اعتنا نہیں کرتی نہ کرسکتی ہے کیونکہ وہ ہر شے کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے ان کا ناپ تول کرتی ہے ۔ بہاؤ کو صرف محسوس کیا جا سکتا ہے ۔ اتنا لکھ کر برگساں کہتا ہے کہ اس انکشاف کے بعد میں نے دوبارہ زندگی کے ارتقا پر غور کرنا شروع کیا تو مجھے سپنسر کی ارتقائیت کو از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ اور میں بہاؤ یا مرور محض کے تصور میں غرق ہو کر رہ گیا ۔ برگساں طبیعیات کے اساسی مسائل زمان ، مکان ، مادہ ، حرکت ، توانائی وغیرہ کا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس حقیقت اشیاء کا ادراک کرنے سے قاصر ہے ۔ حقیقی زمان کا ادراک داخلی زندگی کے بلاواسطہ مشاہدے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے ۔ اس بلا واسطہ ادراک کو اس نے وجدان کہا جو اس کے نظریے میں اساسی اہمیت رکھتا ہے اور جس کی بنا پر اس کے فلسفے کو وجدانیت بھی کہا جاتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ وجدان کے بغیر زمان کی حقیقت کو پایا نہیں جا سکتا ۔ عقلی علم کو وہ خارجی ، اضافی اور جزوی سمجھتا ہے ۔ اس نوع کا علم اشیاء کو جمود کی حالت میں دیکھتا ہے اور ان کا تجزیہ تو کر سکتا ہے لیکن ان میں اتحاد قائم نہیں کر سکتا اس کی مثال دیتے ہوئے وہ کہتا

---

(۱) Vitalism ۔

ہے کہ عقل ذی حیات کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیتی ہے لیکن ان ٹکڑوں کو جوڑ کر دوبارہ زندہ نہیں کر سکتی۔ یہ کام وجدان کا ہے۔ برگساں کے خیال میں دوسرے فلاسفہ نے مکان کی ماہیت کے مطالعے سے جو نتائج اخذ کیے تھے انہیں زمان پر منطبق کر دیا گیا جس سے گوناگوں غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ زمان کی حقیقت اس وقت منکشف ہوتی ہے جب اس میں سے مکان کو خارج کر دیا جائے۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے اس نے انسان کی اصل ذات اور عمرانی ذات میں تفریق کی ہے۔ اس نے کہا ہے کہ ہماری عمرانی ذات شعور کی رو کو چند جامد ٹکڑوں میں تقسیم کر دیتی ہے جو کیفیات اور واردات کی صورت میں یکے بعد دیگرے ہمارے ذہن میں وارد ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس ہماری اصل ذات مسلسل تغیر و حرکت کا مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ مشاہدہ تعمق اور مراقبے کی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر برگساں نے زینو الیاطی کے تاریخی عقدے کو حل کرنے کا دعوی کیا ہے۔ زینو کا عقدہ یہ تھا کہ تیر چلایا جائے تو وہ حرکت نہیں کرتا کیوں کہ ہر لمحہ کسی نہ کسی نقطے پر ٹھہرا ہوا ہوتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ یہ واہمہ ہے۔ در اصل تیر مسلسل حرکت میں ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے سینما کی مثال بھی دی ہے۔ اس کے خیال میں عقل جس کا تعلق عمرانی ذات سے ہے، سینما فلم کی چھوٹی چھوٹی تصویروں کو ایک دوسرے سے الگ الگ کر کے جامد حالت میں دیکھتی ہے لیکن تسلسل یا بہاؤ کی حالت میں اس کا جمود ختم ہو جاتا ہے۔ 'ارتقاء تخلیقی' میں وہ سپنسر کے متعلق لکھتا ہے:

"سپنسر کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ارتقاء کا تصور ارتقا یافتہ اشیاء کے اکٹھا کرنے سے کرتا ہے جس سے وہ فکری مغالطے کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ حقیقت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ ارتقاء تخلیقی کا زاویۂ نگاہ اس سے مختلف ہے۔"

برگساں کی کائنات نشو و نما پا رہی ہے زندہ ہے حرکت میں ہے اس میں تخلیقی ارتقاء کا عمل جاری ہے جس کے نتیجے میں ہر لمحہ نئی نئی اشیاء کا ظہور ہو رہا ہے۔ مادی عالم حیات ہی سے نکلا ہے۔ مادے کو منظم کرنے کی کوشش میں تخلیقی قوت مقید اور پابند ہو کر رہ گئی ہے اور مادے کی گرفت سے آزاد ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔ یہ خیال مثالیت اور تصوف کے قریب ہے۔ برگساں کے خیال میں مسلسل حرکت و تغیر یا مرور محض ہی حقیقت ہے۔ ارتقاء کے عمل کے پیچھے جوشش حیات کار فرما ہے۔ مادہ اس کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے جن پر غالب آنے سے جوشش حیات کی ورزش اور تکمیل ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بنی نوع انسان گھوڑ سواروں کا ایک رسالہ ہے جو سرپٹ گھوڑے دوڑاتا ہوا اور ہر رکاوٹ کو پا مال کرتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے۔ جہاں عقلی استدلال سے کام نہیں نکل سکا وہاں برگساں نے تمثیلوں سے کام لیا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ مادہ حیات سے نکلا ہے۔ مادہ حیات سے کیسے نکلا؟ اس سوال کے جواب

میں وہ دلیل نہیں دیتا فوارے کی مثال دیتا ہے کہ فوارہ چل رہا ہو تو پانی کا دھارا زور سے اچھل کر اوپر اٹھتا ہے۔ یہی جوشش حیات ہے۔ یہی حقیقت ہے۔ اس دھارے سے پانی کے جو قطرے ادھر ادھر گرتے ہیں انہیں عقل مادّے کا نام دیتی ہے۔ برگساں کے فلسفے کا حاصل یہ ہے کہ حیات تغیر ہے۔ تغیر کا مطلب ہے مسلسل تخلیق۔ زندہ رہنے کا عمل بذات خود تخلیق کا عمل ہے۔ تخلیق مسلسل کے اس عمل نے انسان کو قدر و اختیار بخشا ہے کیوں کہ جبر تخلیق کے منافی ہے۔

برگساں کے زمان یا مرور محض کے تصور کے ساتھ اس کا حافظے کا نظریہ بھی وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمان ایک بہاؤ ہے جسے عقل ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر دیتی ہے جیسے موجیں مارتے ہوئے پانی میں حد تفریق قائم کرکے اسے مختلف سمندروں کے نام دے دیے جاتے ہیں۔ ماضی مٹتا نہیں حال میں محفوظ رہتا ہے جس میں مستقبل کے امکانات موجود ہوتے ہیں۔

برگساں کا فلسفہ دوئی کا فلسفہ ہے جس میں حیات اور مادے اور عقل اور وجدان کی دوئی بڑی اہم ہے۔ مادّے سے اس کی مراد وہ بے حس شے ہے جسے عقل نے مادّے کا نام دے رکھا ہے۔ کائنات میں انہی دو اصولوں میں پیکار و تصادم ہے۔ حیات اوپر کی طرف پرواز کرتی ہے مادہ پستی کی طرف کھینچتا ہے۔ حیات ایک عظیم قوت ہے۔ جوشش حیات ازل سے موجود ہے اور مادّے کے خلاف صف آرا ہے۔ یہ آزاد اور خود مختار فعلیت ہے جو مادّے کی رکاوٹوں پر قابو پا لیتی ہے۔ برگساں کے خیال میں ابتداء میں حیات تھی زمانے کے گزرنے کے ساتھ حیات نے جبلّت اور عقل کی دوئی اختیار کی۔ جبلّت اور عقل کی تفریق اس کے اہم اصولوں میں سے ہے۔ جبلّت کی بہترین صورت کو اس نے وجدان کا نام دیا ہے۔ جس طرح وجدان کا تعلق زمان سے گہرا ہے اسی طرح عقل مادّے سے وابستہ ہے۔ مادّے اور عقل کی نشو و نما متوازی خطوط پر ہوئی ہے۔ برگساں "ارتقائے تخلیقی" میں کہتا ہے:

> "محدود مفہوم میں ہماری عقل کا مقصد ہے ہمارے جسم کو ماحول کے مطابق کرنا۔ خارجی اشیاء کے علایق کی نمائندگی کرنا۔ مختصراً مادّے کے متعلق سوچ بچار کرنا۔"

عقل کا خاصہ یہ ہے کہ عالم کو الگ الگ اشیاء میں تقسیم کر کے ان کا مطالعہ کرتی ہے۔ وجدان عالم کو اپنی اصل حالت میں یعنی بہاؤ کی صورت میں دیکھتا ہے عقل کی دسترس صداقت تک نہیں ہو سکتی۔ وجدان صداقت کو پالیتا ہے۔ وجدان کی تعریف کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے:

> "وجدان وہ جبلّت ہے جسے اپنا شعور ہوگیا ہو اور جو اپنے مقصد سے آگاہ ہو کر اس کی توسیع کا باعث ہو سکے۔"

ایک اور جگہ کہتا ہے:

> "یہ (وجدان) ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کے بطون میں جگہ پا لیتا ہے تاکہ وہ اپنے آپ کی مطابقت اس شے

کے نے بے نظیر عنصر سے جو ناقابل اظہار ہے کر سکے۔"

پھر کہتا ہے:

"ایک قسم کی عقلیاتی ہمدردی جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی کنہہ تک پہنچ جاتا ہے اور اس کی اس انفرادی خصوصیت کو پالیتا ہے جو ناقابل اظہار ہوتی ہے۔"

گویا وہ جبلت جو خود آگاہ ہو جائے وجدان کہلائے گی۔ ظاہرا جبلت خود آگاہ اس وقت ہوگی جب اس میں تفکر کا عنصر آئے گا اور تفکر کا یہ عنصر لازماً عقلی ہوگا۔ اس طرح جبلت کے وجدان میں بدلنے کے لیے عقل کا شمول ضروری ہے۔ برگساں کہتا ہے عقل وجدان سے نکلی ہے۔ اگر ایسا ہے تو عقل کو وجدان کی ترقی یافتہ صورت سمجھا جائے گا لیکن برگساں اسے وجدان کے مقابلے میں ناقص اور کوتاہ بین قرار دیتا ہے اور پھر اسی ناقص عقل کی مدد سے وجدان اور مرور محض کے اثبات میں بڑے بڑے دقیق عقلی شواہد بھی پیش کرتا ہے۔ سی۔ ای۔ ایم جوڈ نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا ہے کہ خرد دشمن عقل کو ناقص ثابت کرنے کے لیے عقل ہی سے استدلال بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح خود ان کے ادعا کے مطابق ان کا استدلال ناقص ثابت ہوتا ہے۔ برگساں کا المیہ بھی یہی ہے۔ وہ عقل کو ناقص کہتا ہے اور پھر اپنے خرد دشمن فلسفے کی بنیاد عقلی استدلال ہی پر استوار کرتا ہے۔

برگساں کے ناقدین کہتے ہیں کہ اس نے قدیم تصوف کو جدید سائنس کے روپ میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تخلیقی قوت مادے میں مقید ہو کر رہ گئی ہے اور مادے سے گلو خلاصی پانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔ یہی بات صوفیہ نے روح کل کے متعلق کہی ہے۔ پھر کہتا ہے کہ عقل حقیقت کی کنہ کو نہیں پا سکتی کہ اس کا ادراک تعمق کی حالت میں بلاواسطہ وجدان سے کیا جا سکتا ہے صوفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ عقل ظواہر میں الجھ کر رہ جاتی ہے اور حقیقت صرف مراقبے کی حالت میں وجدان پر منکشف ہو سکتی ہے۔ برگساں نے اتنا کیا ہے کہ وجدان کو جبلت سے وابستہ کرکے قدیم تصوف پر جدید سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ برٹرنڈرسل لکھتے ہیں:

"برگساں کے فلسفے کا غالب حصہ محض روایتی تصوف پر مشتمل ہے جسے مقابلۃً نئی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ خیال کہ عقلی نقطہ نظر سے اشیاء ایک دوسرے سے مختلف دکھائی دیتی ہیں پارمی نائڈیس سے لے کر بریڈلے تک مشرق و مغرب کے ہر صوفی کے نظریے میں دکھائی دیتا ہے۔ برگساں نے دو طریقوں سے اس خیال میں ندرت پیدا کی ہے۔ اولاً وہ وجدان کو حیوانات کی جبلت سے متعلق کر دیتا ہے۔ یہ خیال اس کے نظریات کو سائنٹفک رنگ دیتا ہے۔ ثانیاً وہ 'مکان' اشیاء کے اس باہمی تباین کو قرار دیتا ہے جو عقل کو بظاہر دکھائی دیتا ہے اور "زمان" کو اشیاء کا ربط باہم کہتا ہے جو

وجدان پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے افکار کی ہر دلعزیزی کے باعث اس کا نظریۂ جوششِ حیات ہے۔ اس کی مابہ سے بڑی جدت یہ ہے کہ اس نے تصوف پر ارتقاء اور حقیقتِ زمان کا پیوند لگا دیا ہے۔

فرینک تھلی تاریخ فلسفہ میں لکھتے ہیں۔

"خرد دشمن تحریک کا سب سے دلچسپ اور ہر دلعزیز مفکر برگساں ہے۔ رومانیوں، نتائجیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح اس کا عقیدہ ہے کہ سائنس اور منطق ادراکِ حق سے قاصر ہیں۔ زندگی اور حرکت و تغیر کے مقابلے میں عقلی استدلال بے کار ہے۔ سائنس صرف میکانکی ہے۔ بے حس اور جامد اعمال و اشیاء کا جائزہ لے سکتی ہے۔ عقل جوششِ حیات کے ہاتھ میں محض ایک آلے کی مانند ہے۔ وجدان زندگی ہے حقیقی زندگی ہے۔ وجدان خود آگاہ شائستہ روحانیت آمیز جبلت ہے"

اس میں شک نہیں کہ برگساں کے بنیادی افکار فلاطینوس کی نواشراقیت سے ماخوذ ہیں اور وہ نواشراقیوں کی طرح سریان اور وحدت وجود کا قائل ہے۔ اس پہلو سے اس نے تصوف پر سائنس کا رنگ چڑھا دیا ہے۔ جہاں تک اس کی خرد دشمنی کا تعلق ہے وہ جرمن رومانیت اور ارادیت سے متاثر ہوا ہے۔

برگساں کے ارتقائے تخلیقی میں ترمیم کر کے بعض اہل فکر نے ارتقائے بروزی[1] کا نظریہ پیش کیا۔ ان میں لائڈ مارگن اور الگزنڈر قابل ذکر ہیں۔ مارگن (۱۸۵۲-۱۹۳۶ع) برگساں کی حیاتیات کو تسلیم نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ برگساں کے جوششِ حیات اور مرور محض جیسے مفروضات سائنس کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے۔ اس لیے ضروری ہے کہ انہیں رد کر کے فلسفۂ ارتقاء کی عمارت سائنس کی بنیادوں پر اٹھائی جائے۔ مارگن نے میکانکیت اور غائیت کے درمیان مفاہمت کر کے طبیعی ارتقا اور تخلیقی ارتقاء میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مارگن کہتا ہے کہ عمل ارتقاء میں دو قسم کی قوتیں کارفرما ہیں۔ ایک ارتقاء تدریجی کی محرک ہے اور دوسرے کی رو سے دوران ارتقاء میں یک لخت بعض بالکل نئی اشیاء وجود میں آجاتی ہیں۔ پہلی کو وہ نتیجہ[2] کہتا ہے اور دوسری کو بروز[3] کا نام دیتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ مادے سے حیات کا بروز ہوا، حیات سے جبلتوں کا اور جبلتوں سے ذہن کا بروز ہوا۔ یہ ارتقا ذہن پر ختم نہیں ہوگا بلکہ مساعد حالات کے پیدا ہو جانے سے یزدانی قوت کا بروز ہوگا۔ مارگن کے نظریے کی رو سے خدا کائنات سے پہلے نہیں تھا نہ اس نے کائنات کو خلق ہی کیا بلکہ کائنات کے عملی ارتقا سے خدا پیدا ہوگا۔

ارتقائے بروزی کا دوسرا ترجمان الگزنڈر (۱۸۵۹-۱۹۳۸ع) کہتا ہے کہ کائنات زمان / مکان اکائی ہے جو سراسر حرکت و تغیر ہے۔ یہ اکائی مثالیت پسندی کے وجود مطلق کے مشابہ ہے۔ فرق دونوں میں یہ ہے یہ کہ یہ اکائی ارتقا کی بنیاد

---

(۱) Emergent Evolution (۲) Resultant (۳) Emergent

ہے۔ برگساں نے زمان کو مکان سے منزہ کرکے مرورِ محض کا نظریہ پیش کیا تھا اس کے برعکس الگزنڈر نے زمان میں مکان مخلوط کر دیا تاکہ اس میں تسلسل پیدا ہوسکے۔ وہ کہتا ہے کہ تسلسل اس وقت پیدا ہوتا ہے جب زمان میں مکان نفوذ کرجاتا ہے۔ اس کے خیال میں اس تسلسل کے باعث کائنات بتدریج ارتقاء پذیر ہو رہی ہے اس میں نہ وقفے آتے ہیں اور نہ یہ عمل زقندیں لگانے کا ہوتا ہے۔ الگزنڈر کہتا ہے کہ حیات مادّے کے عمل کا تسلسل ہے اور مادّے کا بروز ہے۔ آخری اور عظیم وجود جو زمان / مکان اکائی سے نمودار ہوگا وہ خدا ہوگا۔ خدا مادّے اور ذہن کی طرح زمان / اکائی کی تخلیق ہے اور عالم کا خالق نہیں ہے جیسے کہ اہلِ مذہب کہتے ہیں۔ خدا روز ازل سے کامل اکمل کی صورت میں موجود نہیں تھا بلکہ بتدریج وجود پذیر ہو رہا ہے۔ یہ نامکمل خدا کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقا کے منازل طے کرکے اکملیت کی طرف قدم بڑھا رہا ہے۔

ارتقائے بروزی اور ارتقائے تخلیقی دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں نظریے ہیجانی ہیں۔ ارتقائے بروزی کا جائزہ لیتے ہوئے برٹرنڈرسل اپنی کتاب ''مذہب و سائنس'' میں لکھتے ہیں:

''پروفیسر الگزنڈر ارتقائے بروزی کا ترجمان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جامد مادّہ، حرکی مادّہ اور ذہنِ انسانی بتدریج ارتقاء پذیر ہوئے ہیں۔ اس نشو و نما کا تصور وہی ہے جو لائڈ مارگن نے پیش کیا ہے اور اسے بروز کا نام دیا ہے۔ حیات کا بروز مادّے سے ہوا ہے۔ ایک زندہ شے مادّی شے بھی ہے البتہ اس میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے جسے حیات کہتے ہیں۔ یہی بات ہم اس عمل سے متعلق کہہ سکتے ہیں جو حیات سے ذہن کی جانب ہوتا ہے۔ ایک ''باذہن شخص'' زندہ بھی ہوتا ہے لیکن اس کے ارتقا میں ایسی پیچیدگی ہوتی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی اس قدر مربوط ہوتے ہیں بالخصوص اس کے نظام عصبی میں یہ ربط و نظم اس قدر نازک اور دقیق ہوتا ہے کہ اس سے ذہن یا شعور کی نمود ہوتی ہے۔

وہ کہتا ہے ''یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ یہ ارتقائی عمل ذہن پر آکر رک جائے گا۔ ذہن سے آگے بھی ایک صفت کا نقش ملتا ہے جس کا ذہن سے وہی تعلق ہے جو ذہن کا حیات سے اور حیات کا مادّے سے ہے۔ اس صفت کو میں یزدانیت کہتا ہوں اور جس شے میں یہ پائی جاتی ہے وہ خدا ہے۔''

اس کے بقول کائنات اسی یزدانیت کو پا لینے کی سعی میں سرگرداں ہے۔ یہ یزدانیت تاحال نمودار نہیں ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا خالق نہیں ہے جیسا کہ تاریخی مذاہب کہتے ہیں بلکہ مخلوق ہے۔ پروفیسر الگزنڈر اور برگساں کے تاریخی ارتقاء میں گہرا رابطہ موجود ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ جبریت غلط ہے اور دوران ارتقا میں نت نئی کیفیات کا ظہور ہوتا ہے جن کا ابتداء میں تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ایک پراسرار قوت ہر شے کو ارتقاء پر

مجبور کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایک جاندار جو بصارت سے عاری ہے اسے نامعلوم طور پر احساس ہوتا ہے کہ مجھے بصارت ملنے والی ہے اور وہ اسی طرح عمل کرتا ہے جو بصارت پر منتج ہوتا۔ ہر لمحہ نئے نئے اعمال کا بروز ہوتا ہے لیکن ماضی کبھی فنا نہیں ہوتا حافظے میں باقی رہتا ہے۔ فراموش کاری محض ظاہر کا دھوکا ہے۔ اس طرح دنیا مسلسل ترقی کر رہی ہے ایک وقت آئے گا جب یہ پہلے سے بہتر ہو جائے گی۔ صرف ایک چیز سے دامن بچانا ضروری ہے اور وہ عقل و خرد ہے جو جامد ہے اور ماضی کی طرف مائل رہتی ہے۔ ہمیں اپنے وجدان کو بروئے کار لانا چاہیے جس میں نئی نئی کیفیات کے اختراع کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پروفیسر الگزنڈر نے برگساں کے فلسفے کو بہ تمام و کمال قبول کر لیا ہے بہرصورت دونوں میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے اگرچہ دونوں فلسفے آزادانہ نمودار ہوئے ہیں۔ ارتقائے بروزی کے مدعی اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا نے کائنات کو خلق نہیں کیا بلکہ کائنات خدا کو خلق کر رہی ہے۔ روایتی مذہب کے خدا کے ساتھ اس خدا کا تعلق برائے نام ہی رہ گیا ہے۔"

وحدت وجود کے ماننے والوں اور ارتقائے بروزی کے شارحین کا خدا ظاہرا مذہب کا خدا نہیں ہے جو کائنات سے ماوراء ہے۔ خالق ہے، قادر مطلق ہے، عدم سے وجود میں لا سکتا ہے بلکہ سریانی خدا ہے جو کائنات میں طاری و ساری ہے اور کائنات سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہمارے زمانے میں اہل مذہب نے نظریات ارتقا سے متاثر ہو کر ماورائی خدا سے قطع تعلق کر لیا ہے اور سریانی خدا کے حق میں تاویلیں کر رہے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں سریانی خدا کے اثبات میں دلائل دیے ہیں۔

ارتقائیت کا ایک اور نامور ترجمان وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷ع) ہے جو ایک بلند پایہ ریاضی دان بھی ہے۔ اس نے برٹرنڈرسل کے ساتھ مل کر منطق کو جدید ریاضیات کی اساس پر از سر نو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ ہیڈ کے نظریے میں ارتقائیت اور ہمہ روحیت کا امتزاج ہوا ہے۔ ہمہ روحیت کا بانی لائب نٹز تھا جس کا ذکر مثالیت پسندی کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ لائب نٹز نے کہا کہ کائنات کی ہر شے ارواح سے مرکب ہے۔ ان ارواح کو اس نے موناڈ کہا ہے۔ وائٹ ہیڈ کی مابعد الطبیعیات بھی ہمہ روحیتی (۱) ہے جس میں خدا روح اعلیٰ کا درجہ رکھتا ہے اور اس نظام ارواح کی تکمیل کرتا ہے۔ وائٹ ہیڈ نے طبیعیات کے جدید ترین نظریات اضافیت اور مقادیر عنصری سے استفادہ کیا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ آئن سٹائن، منکوسکی، شروڈنگر اور ہائزن برگ کے انکشافات کے باوجود آج بھی سائنس سترھویں

(۱) Pan-psychic

صدی کے طبیعیاتی نظریات سے پیچھا نہیں چھڑا سکی۔ اس سائنس میں قدروں کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے نہ اس میں حسن و جمال، آرٹ یا تصوف کے لیے کوئی گنجائش ہے۔ نتیجہ یہ ہوا ہے کہ انسان کی عقلی اور جذباتی زندگی کے درمیان خلا پیدا ہو گیا ہے، جذبہ اور عقل، ایک دوسرے کی تقویت کا باعث نہیں ہوتے کیوں کہ ان کے درمیان رابطہ بحال نہیں ہو سکا۔ اس احساس نے، وائٹ ہیڈ کو مجبور کیا کہ وہ ریاضیات کی دنیا سے نکل کر مابعد الطبیعیات کی دنیا میں قدم رکھے۔

وائٹ ہیڈ کا نظریۂ جدید سائنس کے دو عقاید کی نفی سے صورت پذیر ہوا ہے (۱) نیوٹن کا نظریہ حرکت اشیاء اور (۲) ڈیکارٹ کا نظریہ جس کی رو سے جسم اور ذہن ایک دوسرے سے قطعی جداگانہ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس اور آرٹ کو ایک دوسرے سے نبرد آزما ہونے کی بجائے ایک دوسرے کو تقویت دینا چاہیے۔ وہ انہیں ایک دوسرے میں ضم کر دینا چاہتا ہے۔

وائٹ ہیڈ کائنات کو عضویاتی[۲] وحدت خیال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں نیچر ایک جامد حقیقت نہیں ہے جو ساکن خلا میں واقع ہے بلکہ ''واقعات'' کا نظام ہے جس میں ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس نے 'واقعات' کی ترکیب عام مفہوم میں استعمال نہیں کی۔ اس سے مراد وہ برقی لہریں ہیں جو ایٹم کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان واقعات کی خارجی ترکیب سے مادّہ صورت پذیر ہوتا ہے اور داخلی ترکیب سے انسانی ذہن کی نمود ہوتی ہے۔ یہی واقعات کائنات کا اساسی عنصر ہیں اور چند قوانین کے تحت صورت پذیر ہوتے ہیں یا منتشر ہو جاتے ہیں۔ اس طرح موضوع اور معروض کا فرق مٹ کر رہ گیا ہے۔

وائٹ ہیڈ کے عضویاتی نظریے میں سائنس، مذہب اور آرٹ ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ ان کے امتزاج سے جو اکائی شکل پذیر ہوتی ہے اس میں سائنس کے حقائق، روحانی اور اخلاقی قدریں اور آرٹ ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ وائٹ ہیڈ روایتی سائنس کے ساتھ روایتی مذہب کو بھی رد کر دیتا ہے۔ اپنی مشہور کتاب ''سائنس اور عالم جدید'' میں نہایت دقیق اور خیال افروز پیرائے میں اس نے مذہب اور سائنس کے طریق جستجو کا مقابلہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس کی دنیا میں خواہ کتنا انقلاب اور انکشاف کیا جائے اسے فتح و نصرت سے تعبیر نہیں کیا جاتا لیکن مذہب ہمیشہ اسے اپنی شکست پر محمول کرتا ہے کیوں کہ اس سے مذہب کے روایتی نظریات کو صدمہ پہنچتا ہے یہی وجہ ہے کہ مذہب روز بروز رو بہ تنزل ہے۔ دوسرے ارتقائیت پسندوں کی طرح وائٹ ہیڈ کا نظریہ اساسی طور پر سریانی[۱] ہے اور نو اشراقیت کے قریب ہے نو اشراقیوں کی ذات اور وائٹ ہیڈ کی روحِ اعلیٰ[۳] ایک ہی تصور کے مختلف نام ہیں۔

وائٹ ہیڈ کو سائنس سے یہ شکایت ہے کہ اس کے انکشافات نے انسان کا ذہنی

Supreme Psyche (۳)   Organic Unity (۲)   Immanentist (۱)

اور قلبی رابطہ کائنات سے منقطع کر دیا ہے۔ وہ جرمن مثالیت پسندوں کی طرح جنھوں نے کہا تھا کہ کائنات ذہن انسانی کی تخلیق ہے اس کھوئے ہوئے تعلق کو بحال کرنا چاہتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وائٹ ہیڈ کے ہمہ روحیتی فلسفے کی رو سے تمام اشیاء اور ذی حیات ''ارواح'' پر مشتمل ہیں اور یہ نظام ارواح جیسا کہ صوفیہ کا عقیدہ بھی ہے روح اعلیٰ یا خدا کے وجود سے قائم ہے۔ یہ کہہ کر وائٹ ہیڈ نے مثالیت پسندوں اور صوفیوں کی طرح انسان اور کائنات کے درمیان روحانی ربط و تعلق کو از سر نو قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ وائٹ ہیڈ رومانی شعراء بالخصوص ورڈزورتھ کا بڑا مداح ہے کیوں کہ وہ نیچر کو زندہ تصور کر کے اس کے ساتھ جذباتی رشتہ قائم کرتا ہے۔ انھی وجوہ کی بنا پر وائٹ ہیڈ کے ناقدین کہتے ہیں کہ اس نے جدید سائنس اور فلسفے پر تصوف کا پیوند لگانے کی کوشش کی ہے۔ اس پہلو سے اسے صوفیوں، رومانیوں اور برگساں کا جانشیں سمجھا جاسکتا ہے۔

جدلیاتی مادیت پسندی

جدلیاتی مادیت پسندی کا شمار فلسفے کے جدید ترین مکاتب میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کی ترکیب لفظی سے ظاہر ہے اس میں جدلیات اور مادیت کا امتزاج ہوا ہے۔ ان اصطلاحات کی تشریح سہولت فہم کا باعث ہوگی۔

لفظ مادیت کا عام مفہوم دنیوی لذات میں دلچسپی لینے کا ہے۔ اس کا فلسفیانہ مفہوم زیادہ وسیع ہے مختصراً اس سے مراد یہ ہے کہ مادہ حقیقی ہے اور ذہن مادے کی پیداوار ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے مادیت کا آغاز فلسفۂ یونان سے ہوا تھا۔ قدماء یونان مادے کو ٹھوس سمجھتے تھے جسے ناپا اور تولا جا سکتا ہے۔ اور جسے ننھے منے اجزاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے تھے کہ تقسیم کا یہ عمل جاری رہے تو آخر میں ایسے اجزا نمودار ہوں گے جن کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہو سکتی۔ ان اجزاء کو ایٹم کہتے تھے۔ یہ نظریہ دیماقریطس کا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم اور اس کی روح دوسری مادی اشیاء کی طرح ایٹموں پر مشتمل ہے البتہ جسم کے ایٹم کثیف ہیں اور روح کے نہایت لطیف ہیں۔ دیوتا لطیف ترین ایٹموں سے مرکب ہیں۔ انیسویں صدی کے سائنس دانوں نے کہا کہ ایٹم نہایت سخت ہیں اور ناقابل تقسیم ہیں جو ایک دوسرے کو اپنی اپنی طرف کھینچتے رہتے ہیں۔ جدید طبعیات نے یہ نظریہ مسترد کر دیا ہے۔ بہر صورت روما کے فلاسفہ میں ایپقورس اور لکریشیس مادیت پسند تھے۔ روما کے زوال اور عیسائیت کی اشاعت سے مادیت کی روایت دب کر رہ گئی۔ ازمنۂ وسطیٰ کی صدیوں میں افلاطون اور ارسطو کی مثالیت کا چرچا رہا۔ احیاء العلوم کے سائنس دانوں گلیلیو۔ نیوٹن وغیرہ نے مادیت کی روایت کو نئے سرے سے زندہ کیا۔ جدید سائنس کی ترویج کے ساتھ مثالیت پسندی کے خلاف شدید رد عمل ہوا جو اٹھارویں صدی کے قاموسیوں کے افکار میں نقطۂ عروج کو پہنچ گیا۔ جدلی مادیت کے شارحین کارل مارکس اور انجلس بھی قاموسیوں سے فیض یاب ہوئے ہیں۔

مادیت اور مثالیت کے تقابل کی روایت فلسفۂ یونان سے یادگار ہے۔ مادیت پسند کہتے ہیں کہ مادہ حقیقی ہے اور اپنے وجود کے لیے ذہن یا موضوع کا محتاج نہیں ہے۔ ذہن مادے سے نکلا ہے۔ مادے کے بغیر ذہن کا تصور نہیں کیا جا سکتا مادیت پسندوں کے خیال میں انسان اس لیے سوچتا ہے کہ وہ مغز سر رکھتا ہے۔ خیال مغز سر ہی کی پیداوار ہے۔ اور مغز سر مادی ہے۔ مادے۔ جسم یا مغز سر کے

بغیر سوچ بچار ممکن نہیں ہو سکتی۔ لیکن مادے کو اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمارے خیالات و افکار اشیا کو پیدا نہیں کرتے بلکہ اشیا خیالات و افکار کو پیدا کرتی ہیں۔ مادّیت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ وجود اور خیال میں ایک قسم کا اتحاد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود یا مادّہ حقیقی ہے۔ ذہن کا انحصار مادّے پر ہے کیوں کہ مغز سر جس کی وہ پیداوار ہے مادی ہی ہے۔ ان کے خیال میں کسی با شعور ہستی نے کائنات کو پیدا نہیں کیا بلکہ مادی دنیا یا نیچر نے ذہن و شعور کی تخلیق کی ہے اور ذہن نے خدا کے تصور کو پیدا کیا ہے۔ گویا خدا نے انسانوں کو پیدا نہیں کیا بلکہ ذہن انسانی نے خدا کے تصور کو خلق کیا ہے۔ دوسری طرف مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن مادّے کا خالق ہے اور مادّہ ذہن سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتا۔ ہمارے خیالات و افکار ہی اشیاء کی تخلیق کرتے ہیں۔ مادیّت پسند کہتے ہیں کہ عالم معروضی حقیقت ہے۔ ہمارے ذہن سے علیحدہ موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے ہمارے ذہن کا محتاج نہیں ہے۔ مثالیت پسندوں کا ادّعا ہے کہ حقیقت ہمارے ذہن میں ہے اس سے خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ زمان و مکان ہمارے ذہن کی تخلیقات ہیں۔ مادیت پسند جواب دیتے ہیں کہ مکان ہم میں نہیں ہے بلکہ ہم مکان میں ہیں اور مادّہ ہمارے ذہن سے الگ موجود ہے۔

جدلیات کی تدوین پہلی فلاسفۂ یونان نے کی تھی۔ Dialectics کا لغوی معنیٰ ہے "بحث کرنے کا فن" اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے مجموعہ اضداد ہے یعنی ہر شے میں اس کی ضد موجود ہے۔ تمام اشیاء اپنی ضد کی شکلیں اختیار کر لیتی ہیں۔ اور ان کے بطون میں ہر وقت مثبت اور منفی کی کشمکش شروع رہتی ہے۔ اس طرح متضاد قوتوں کی کشمکش سے عالم میں حرکت و تغیر پیدا ہوتا ہے۔ تضاد جدلیات کا عظیم قانون ہے۔ ہیریقلیتس یونانی جدلیات کا شارح تھا۔ اس کا قول ہے:

"کوئی شے ساکن نہیں ہے۔ ہر شے تغیر پذیر ہے۔ کوئی شخص ایک ہی ندی میں دو بار غسل نہیں کرتا۔"

ہیریقلیتس نے تغیر و حرکت کی اساسی اہمیت کی طرف توجہ دلائی اور کہا کہ تضادات ہی اشیا کے تغیر و ارتقا کا باعث ہوتے ہیں۔ افلاطون اور اس کے متبعین کی سکونی مابعدالطبیعیات کی ہمہ گیر مقبولیت کے باعث جدلیات کو فروغ نہ ہو سکا۔ ہیگل نے انیسویں صدی میں اس کا احیاء کیا اور اسے نئے سرے سے مدون کیا۔ ہیگل نے ہیریقلیتس کی ہم نوائی کرتے ہوئے کہا کہ کائنات میں ہر کہیں تغیر و حرکت کی کارفرمائی ہے۔ کوئی شے کسی دوسری شے سے علیحدہ اپنا وجود نہیں رکھتی۔ سب اشیاء ایک دوسرے سے مربوط و منسلک ہیں لیکن ہیگل نے جدلیات کو مثالیت پسندی کے تابع کر دیا جب اس نے کہا کہ ذہن میں جو تغیرات واقع

ہوتے ہیں وہی مادی عالم میں بھی ہوتے ہیں۔ اس نے جدلیاتی عمل کے چند قوانین وضع کیے جو اس لحاظ سے اہم ہیں کہ جدلی مادیت کے شارحین نے بھی انہیں اخذ کیا ہے۔

ہیگل کی جدلیات کے تین پہلو ہیں۔ ۱۔ اثبات ۲۔ نفی ۳۔ نفی کی نفی یا اتحاد۔

اس نظریے کی وضاحت کے لیے وہ پھول کی مثال دیتا ہے۔ کہتا ہے کہ پھول میں نشو و نما کی قوت اثباتی ہے لیکن یہی نشو و نما اسے بیج میں تبدیل کر دیتی ہے جو پھول کی نفی کر دیتا ہے پھر اس بیج سے اکھوا پھوٹتا ہے جس سے نفی کی نفی ہو جاتی ہے لیکن جس میں پھول اور بیج دونوں کا جوہر محفوظ رہتا ہے۔ اس طرح نفی کی نفی یا اتحاد کی صورت میں مثبت اور منفی دونوں صلاحیتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ اس آخری عمل کو ہیگل کی اصلاح میں "قدروں کا تحفظ" کہا جاتا ہے۔ یہ عمل اسی صورت میں کائنات میں ہر کہیں جاری ہے اور اسی کے طفیل ہر تصور سے وسیع تر تصورات عالم وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ہیگل کے خیال کی رو سے یہی عمل کائنات کے ارتقا کا اصل سبب ہے۔ وہ کہتا ہے:

"تضاد اور حرکت زندگی کی بنیاد ہے۔ اشیا اس لیے تغیر پذیر ہوتی ہیں اور حرکت کرتی ہیں کہ خود ان کے بطون میں تضاد کا عنصر موجود ہے۔

تحفظ اقدار کے ساتھ ہیگل کا ایک اور اصول وابستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جدلیاتی عمل سے کمیت کیفیت میں بدل جاتی ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ ہر تبدیلی متضاد قوتوں کی کشمکش کا نتیجہ ہوتی ہے۔ کوئی شے ارتقاء پذیر اس لئے ہوتی ہے کہ اس میں اس کی نفی موجود ہوتی ہے۔ یہ تغیر دو قسم کا ہوتا ہے۔ جب کوئی شے اپنی اصل صورت میں رہ کر بدلتی ہے تو اسے کمیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ جب وہ اپنی صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہتے ہیں۔ اس طرح کمیت کیفیت میں بدلتی رہتی ہے۔ پانی کی مثال لیجیے۔ جب پانی اپنی اصلی صورت میں بہتا ہے یا مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے تو یہ اس کی کمیت کی تبدیلی ہوگی۔ لیکن وہ گیسوں میں منقسم ہو جائے تو اسے کیفیت کی تبدیلی کہیں گے۔ یہ عمل اسی طرح ساری کائنات میں ہر کہیں جاری ہے۔

ہیگل کی مثالیت کے خلاف رد عمل ہوا تو جرمنی میں لڈوگ فوئر باخ (۱۸۰۴ع ۔ ۱۸۷۲ع) نے ہیگل کے انکار پر کڑی گرفت کی۔ اس نے اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفیوں کی طرح مذہب الٰہیات اور ما بعد الطبیعات کی تردید میں قلم اٹھایا اور کامل مادیت کا ابلاغ کیا۔ کارل مارکس اور انجلس نے جو ہیگل کے متبعین میں سے تھے ہیگل کی مثالیت سے قطع نظر کر کے اس کی جدلیات کو مادیت میں منتقل کر دیا اور جدلی مادیت پسندوں کی بنیاد رکھی۔

ح ۔ کارل مارکس ۱۸۱۸ع میں جرمنی کے ایک شہر ٹریر میں ایک یہودی بیرسٹر کے گھر پیدا ہوا۔ اس کے آباء و اجداد ربانی تھے لیکن اس کے باپ نے مصلحتاً عیسائیت قبول کر لی تھی۔ مارکس نے بان اور برلن کی درس گاہوں میں اعلیٰ تعلیم

پائی۔ قانون کی تحصیل کے بعد اس نے تاریخ اور فلسفہ کا خصوصی مطالعہ کیا۔ ۱۸۵۱ء میں مشہور رومی فلسفی ایپیکورس پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ فارغ التحصیل ہو کر تعلیم و تدریس کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تھا لیکن وہ اس انقلابی تحریک کی لپیٹ میں آ گیا جو شاہ فریڈرک ولیم سوم کی موت کے بعد جرمنی میں شروع ہوئی۔ مارکس جاگیرداری نظام کا سخت مخالف تھا جس نے صدیوں سے عوام کو ابتدائی حقوق سے بھی محروم کر رکھا تھا۔ اپنے انقلابی افکار کی اشاعت کے لیے مارکس نے ایک رسالے رینش زائی ٹنگ کی زمام ادارت سنبھال لی اور اس میں ایسے زور دار اور پر مغز مضامین لکھے کہ دور دور تک اس کی علمیت اور جودت فکر کی دھاک بیٹھ گئی۔ ۱۸۴۳ء میں حکومت نے یہ پرچہ بند کر دیا۔ ۱۸۴۴ء میں پیرس میں مارکس کی ملاقات انجلس سے ہوئی اور دونوں کی عمر بھر کی دوستی کا آغاز ہوا۔ ان ایام میں مارکس کو اپنے والد سے ایک معقول رقم ملی جس سے اس نے اپنا چھاپا خانہ خرید لیا اور ایک نیا پرچہ "نیو رینش زائی ٹنگ" کے نام سے جاری کیا۔ حکومت نے یہ پرچہ بھی بند کر دیا اور مارکس کو نہایت پریشان حالی میں ہجرت کرنا پڑی جس سے اس کا سارا اثاثہ دریا برد ہو گیا۔ مارکس کی انقلابی سرگرمیوں کے باعث مغربی ممالک کی حکومتیں اس سے خائف رہتی تھیں اور اسے کہیں بھی چین سے نہ بیٹھنے دیا جاتا تھا۔ جب اسے جرمنی سے نکل جانے کا حکم دیا گیا تو وہ بیلجیم چلا گیا اور وہاں سے خارج البلد ہوا تو پیرس پہنچ گیا۔ مارکس کی اس در بدری میں اس کی باوفا بیوی جینی نے رفاقت کا حق ادا کیا۔ جینی جاگیرداروں کے ایک ممتاز خاندان فان وسٹ فالن کی فرد تھی۔ وہ نہایت حسین و جمیل تھی اور ناز و نعم میں پلی تھی۔ شاعر ہائنے اور لاسال جیسے مبصرین حسن و جمال نے اسے خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ جینی نے شوہر کی محبت پر اپنا سب کچھ قربان کر دیا۔ زندگی کی آسائشوں کو خیر باد کہا اور شوہر کے ساتھ جلا وطنی کی زندگی گزارنا قبول کر لیا۔ اشتمالی جماعت کا منشور جسے مارکس اور انجلس نے مرتب کیا تھا ۱۹۴۸ء میں شائع ہوا۔ اس کا مشہور نعرہ تھا "دنیا بھر کے محنت کشو! متحد ہو جاؤ" ۱۸۴۹ء میں ہر طرف سے مایوس ہو کر مارکس نے لندن کا رخ کیا اور وہیں مر کر پیوند زمین ہوا۔

انجلس ۱۸۲۰ء میں جرمنی کے ایک شہر بارمن میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک متمول کارخانے دار تھا۔ تعلیم سے فارغ ہو کر انجلس باپ کی طرح کاروبار کرنے لگا۔ انجلس کا خاندان اپنے شہر میں بڑا معزز سمجھا جاتا تھا اس لیے جب انجلس نے انقلابی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کیا تو اس کے باپ کو بڑی مایوسی ہوئی۔ انقلابیوں نے حکومت کے خلاف مسلح بغاوت کی تو انجلس نے بڑے جوش و خروش سے اس میں حصہ لیا۔ بیڈن کے قریب ہتھیاروں کی کمی اور رسد کی مشکلات کے باعث انقلابیوں کو سرکاری فوج نے شکست دے کر تتر بتر کر دیا۔ انجلس بچ نکلا اور مانچسٹر چلا گیا جہاں اس کے باپ کا ایک کارخانہ تھا۔ مانچسٹر کے دوران

قیام میں اس نے مزدوروں کے مصائب کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا۔ اس کی کتاب "انگلستان کے مزدور طبقے کے احوال" ذاتی مشاہدات پر مبنی تھی۔ اس کتاب کا انگلستان میں بڑا چرچا ہوا اور عوام مزدوروں کی زبوں حالی سے پہلی مرتبہ آگاہ ہوئے انجلس ۱۸۷۰ تک مانچسٹر میں مقیم رہا اور مارکس لندن میں اپنا تحقیقی اور انقلابی کام کرتا رہا۔ ان سالوں میں ان کے درمیان خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا۔ یہ خطوط چھپ گئے ہیں ان کے مطالعہ سے دو جگری دوستوں کے گہرے علمی و ذوقی اشتراک کا پتہ چلتا ہے۔ ۱۸۷۰ء میں انجلس نقل مکان کر کے لندن آ گیا۔ اس دوران میں اس کا باپ وفات پا چکا تھا انجلس کو لاکھوں کی جائداد ترکے میں ملی لیکن اس نے اپنا سب کچھ انقلابی تحریک پر لٹا دیا۔ اس نے توجی تربیت پائی تھی علم حرب کا ماہر ہونے کے باعث اس کے دوست اسے "جرنیل" کہا کرتے تھے۔ وہ دھن کا بڑا پکا تھا اس کا مقولہ ہے:

"تمہارے راستے میں رکاوٹ آجائے تو کاوا دے کر مت نکل جاؤ۔ اس کا سامنا کرو اور کود کر اسے پار کرو"

لندن پہنچ کر مارکس اور اس کے اہل و عیال کو جس تنگ دستی اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑا اس کی جھلکیاں جینی مارکس کے خطوط میں جابجا دکھائی دیتی ہیں۔ ایک دفعہ مارکس کو کرائے کے مکان سے بے دخل کر کے اس کا سارا سامان قرق کر لیا گیا کیوں کہ پانچ پونڈ اس کے ذمے واجب الادا تھے۔ جینی ایک خط میں لکھتی ہے:

۱۸۵۰ء کے موسم بہار میں ہمیں چیلسی والا مکان چھوڑنا پڑا۔ میرا بچہ بے چارہ فاکس بیمار تھا۔ روزمرہ کی پریشانیوں نے باعث میری صحت خراب ہو گئی۔ ہم چاروں طرف سے مصائب میں گھرے ہوئے تھے۔ قرض خواہ ہمارا پیچھا کر رہے تھے۔ ایک ہفتے تک ہم ایک جرمن ہوٹل میں ٹھہرے رہے۔ یہاں کا قیام بھی مختصر ثابت ہوا۔ ایک صبح ہوٹل والے نے ہمیں ناشتہ دینے سے انکار کر دیا اور ہمیں نئی قیام گہ کی تلاش ہوئی۔ میری ماں جو تھوڑی بہت امداد کرتی تھیں اسی نے ہمیں فاقوں سے بچائے رکھا۔ آخر ہمیں ایک یہودی فیتہ بیچنے والے کے مکان میں دو کمرے مل گئے جہاں ہم نے گرما کا موسم نہایت تکلیف میں گزارا"

ایک اور خط میں لکھتی ہے:

"۱۸۵۲ء کے ایسٹر پر ہماری ننھی فرانسکا شدید نزلے کا شکار ہو گئی۔ تین دن رات وہ زندگی اور موت کی کشمکش میں گرفتار سسکتی رہی۔ اس کی تکلیف دیکھی نہیں جاتی تھی۔ جب اس نے دم توڑ دیا تو ہم نے اس کی ننھی سی نعش کو عقبی کمرے رکھا اور سامنے کے کمرے میں فرش پر ہم نے اپنے بستر بچھائے۔ تینوں بچے ہمارے ساتھ لیٹ گئے ہم سب اس ننھے سے فرشتے کے لیے رو رہے تھے جس کا جسد بے جان پچھلے کمرے میں پڑا تھا۔

بے چاری ننھی کی موت ایسے حالات میں واقع ہوئی کہ جب ہم فاقے کاٹ رہے تھے۔ ہمارے جرمن دوست بھی ہماری کچھ مدد نہ کر سکے۔ ارنسٹ جونز نے جو ہمارے یہاں آیا کرتا تھا امداد کا وعدہ کیا لیکن کچھ بھی فراہم نہ سکا۔ میں اپنے دل میں درد کی دنیا لیے ایک فرانسیسی پناہ گزیں کے ہاں گئی جو ہمارے پڑوس میں رہتا تھا اور ہمارے یہاں آیا کرتا تھا۔ میں نے اسے اپنی بپتا سنائی اور مدد مانگی۔ اس جوانمرد نے نہایت دلسوزی کے ساتھ مجھے دو پونڈ دیئے۔ اس رقم سے ہم نے اس تابوت کا انتظام کیا جس میں ہماری پیاری بچی ابدی نیند سو رہی ہے۔ جب وہ پیدا ہوئی تھی تو اس کے لیے ہمیں گہوارہ نہ مل سکا تھا اور اب اس کے تابوت کے لیے کیا کچھ نہ کرنا پڑا۔ لوگ اس کی نعش لے کر قبرستان چلے تو ہمارے دلوں پر کیا کیا عالم گزر گئے۔

جینی اپنے شوہر کی طرح پرجوش انقلابی تھی اور اپنے ہاتھ سے مارکس کے مسودے صاف کیا کرتی تھی۔ اس نے نامساعد حالات کا دلیری سے مقابلہ کیا البتہ اس بات سے وہ کڑھتی تھی کہ مالی پریشانیوں سے اس کے شوہر کو تکلیف ہوتی تھی۔ جوزف ویڈمیر کو لکھتی ہے:

"یہ مت خیال کرنا کہ میں ان پریشانیوں کے سامنے جھک جاؤں گی۔ میں جانتی ہوں کہ ہماری کشمکش کچھ ہمارے ساتھ خاص نہیں ہے۔ مجھے اس بات سے دلی خوشی ہے کہ میرا پیارا شوہر میری زندگی کا سہارا بھی میرے ساتھ ہے۔ اس بات سے البتہ مجھے دکھ ہوتا ہے کہ اسے معمولی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا اور اس کی امداد کا کچھ انتظام نہ ہوسکا۔ وہ جو دوسروں کی مدد کرنے میں دلی خوشی محسوس کرتا رہا ہے اب خود محتاج ہے۔"

ان حالات میں جینی اپنے قیمتی کپڑے، زیور، برتن گرو رکھ کر یا بیچ کر ان انقلابیوں کے لیے نان نفقہ کا انتظام کرتی رہی جو یوروپ سے بھاگ بھاگ کر لندن میں پناہ لے رہے تھے۔ اس کی کھانے کی میز پر صبح وشام ان تباہ حال غریب الوطنوں کا ہجوم رہتا تھا۔ وہ نہایت شفقت اور خندہ پیشانی سے ان کی پذیرائی کرتی تھی۔ یہ لوگ جینی کے لبوں پر ہمدردی کی مسکراہٹ دیکھ کر اپنے آلام و مصائب بھول جاتے تھے۔ جینی کو جہیز میں جو بھاری چاندی کے برتن ملے ان پر آرگل خانوادے کا نشان کھدا ہوا تھا۔ آرگل خان وسٹ فالن کے قرابت دار تھے۔ ایک دن کارل مارکس یہ برتن گرو رکھنے کے لیے بازار گیا۔ دکان دار نے آرگل کا نشان دیکھا اور پھر تعجب سے مارکس کی ہیئت گدائی برنظر کی۔ اس کا ماتھا ٹھنکا اور چیں بجبیں ہو کر پوچھنے لگا تمہارے پاس یہ برتن کیسے آئے۔ مارکس نے بڑی مشکل سے اس کی تشفی کی اور اپنی جان چھڑائی۔ کچھ عرصے تک مارکس نیویارک ہیرلڈ ٹریبیون کی نامہ نگاری سے اپنا اور اپنے بچوں کا پیٹ پالتا رہا۔ کئی دفعہ ایسا بھی ہوا کہ اس نے کئی کئی دن گھر سے باہر قدم نہیں رکھا کیونکہ اس کے پاس کپڑے نہیں تھے۔ معمولی

ضروریات کے لیے اسے اپنے تن کے کپڑے بھی گرو رکھنے پڑے۔

ان نامساعد حالات میں بھی مارکس نے اپنا کام جاری رکھا۔ جب وہ مطالعے اور تصنیف و تالیف سے فارغ ہوتا تو انقلابی سرگرمیوں میں منہمک ہو جاتا۔ ۱۸۶۴ء میں اس نے پہلی بین الاقوامی مجلس لندن میں قائم کی۔ اس میں مازنی، پردوم، باکونن اور لاسال کے اشتمالی خیالات و افکار کا تنقیدی جائزہ لے کر اس نے محنت کشوں کے لیے واضح طریق کار وضع کیا۔ اس کے بعد اس کے گھر میں دنیا بھر کے انقلابی ہدایات لینے کے لیے آنے لگے۔ وہ باکونن کی انارکیت کا مخالف تھا اور محنت کشوں کی تنظیم کو اہم سمجھتا تھا۔ اس کی تحریک پر باکونن[1] کو پارٹی سے نکال دیا گیا۔

مارکس رات گئے تک مطالعے میں غرق رہتا۔ صبح سویرے برٹش میوزیم چلا جاتا اور وہیں بیٹھا کتابیں دیکھا کرتا۔ دس سال کے مسلسل مطالعے کے بعد اس نے اپنی مشہور کتاب ''سرمایہ'' لکھی جسے ''محنت کشوں کی انجیل'' کہا جاتا ہے۔ ارباب نظر نے ڈارون کی ''اصل انواع'' کی طرح اسے بھی دور جدید کی انقلاب پرور کتاب مانا ہے۔ اس کی دوسری اور تیسری جلدیں مارکس کی موت کے بعد انجلس نے مرتب کر کے شائع کیں۔ ''سرمایہ'' کا ترجمہ دنیا بھر کی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ مارکس کے علمی تبحر اور جودت فکر کا اعتراف اس کے مخالفین نے بھی کیا ہے۔ وہ فلسفے، اقتصادیات اور سیاسیات پر گہری نظر رکھتا تھا اور اپنے دوست انجلس کی طرح ہفت زبان تھا۔ اسے لاطینی، یونانی، فرانسیسی، انگریزی، ہسپانوی اور رومانوی زبانوں پر پوری پوری دسترس حاصل تھی۔ ایک دفعہ بیمار پڑ گیا۔ مرض نے طول پکڑا تو مارکس دل بہلانے کے لیے روسی زبان سیکھنے لگا۔ غسل صحت کیا تو وہ اسے بولنے اور لکھنے پر پوری طرح قادر تھا۔ مارکس کے گھر میں مغربی ممالک کے انقلابی پناہ گزیں جمع ہوتے تھے تو مارکس ہر ایک کے ساتھ اس کی اپنی زبان میں باتیں کرتا جس سے ان غریب الوطنوں کا چہرہ خوشی سے کھل جاتا۔ مارکس کو دنیا بھر کے ادب سے دلچسپی تھی۔ گوئٹے، اسکیلس، بالزاک، سروانٹیز اس کے محبوب تھے۔ وہ الف لیلہ اور مقامات حریری کا بھی شیدائی تھا اور ان کے ترجمے مزے لے لے کر پڑھتا تھا۔ اواخر عمر میں ان کتابوں کو اصل زبان میں پڑھنے کے لیے اس نے عربی سیکھنے کا ارادہ بھی کیا تھا۔ ۱۸۸۱ء میں مارکس کی جاں نثار بیوی جینی اسے داغ مفارقت دے گئی۔ انجلس نے جینی کی قبر پر خطبہ دیتے ہوئے کہا:

''یہ خاتون دوسروں کو مسرت بہم پہنچا کر خود دلی مسرت محسوس کیا کرتی تھی۔''

---

(۱) باکونن اور اس کا پیرو کروپاٹکن روسی نژاد انارکسٹ تھے۔ ان کے خیال میں ریاست تمام برائیوں کی جڑ ہے اس لیے سب سے پہلے اس کا خاتمہ ضروری ہے۔ ان کے نظریے کو انارکسٹی اشتمالیت کہا جاتا ہے۔

کچھ عرصے کے بعد مارکس کی بڑی بیٹی جو اس کی چہیتی تھی عالم جاوداں کو سدھار گئی۔ مارکس ان صدمات کی تاب نہ لاسکا۔ ایک دن انجلس اس کی مزاج پرسی کو آیا۔ مارکس کی خادمہ ہیلن نے اسے بتایا کہ وہ آرام کرسی پر دراز ہیں اور آرام کر رہے ہیں انجلس قریب آیا تو معلوم ہوا کہ اس کا دوست ہمیشہ کی نیند سو چکا تھا۔ اس کا کوٹ اتارا گیا تو اندر کی جیب سے اس کے باپ' بیٹی اور بیوی کی عکسی تصویریں ملی جنہیں وہ ہمیشہ سینے سے لگائے رہتا تھا۔ انجلس نے مارکس کی قبر پر کہا:

"اس کا نام اور اس کا کام ہمیشہ زندہ رہیں گے۔"

مارکس کے بعد انقلابی تحریک کی قیادت انجلس کے ہاتھوں میں آ گئی۔ اس نے بڑی تن دہی سے مارکس کا تحقیقی اور انقلابی کام جاری رکھا۔ اس کا گھر ہر انقلابی کے لیے ہر وقت کھلا رہتا تھا۔ اس نے مغربی ممالک کی تحریکوں کو منظم کرنے کے ساتھ اپنے افکار کی تبلیغ کے لیے متعدد کتابیں لکھیں آخر پچھتر برس کی عمر میں فوت ہوا۔ مرنے سے پہلے وصیت کی کہ اس کی نعش جلا دی جائے اور خاکستر ایسٹ بورن کے مقام پر سمندر میں ڈال دی جائے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں وہ اوقات فراغت میں سیر و تفریح کے لیے جایا کرتا تھا۔ مارکس اور انجلس کی جدلی مادیت اشتمالیت کا سنگ بنیاد ہے۔ مارکس نے فوئر باخ کی مادیت ہی پر قناعت نہیں کی بلکہ ہیگل کی جدلیات کو مادیت میں منتقل کر کے جدلی مادیت کی تاسیس کی۔ مارکس نے سب سے پہلے نظریے اور عمل کی تفریق کو ختم کیا اور کہا کہ نظریے اور عمل میں کامل اتحاد ہے کیونکہ جدلی مادیت بہ یک وقت ایک نظریہ بھی ہے اور عمل بھی ہے۔ جو شخص اس کا قائل ہوتا ہے وہ اس کی عملی ترجمانی کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے۔ اس کی رو سے فلسفی اس شخص کو نہیں کہیں گے جو گوشہ تنہائی میں سرنگوں بیٹھا خیالات میں غرق رہتا ہے بلکہ فلسفی وہ ہے جو اپنے نظریے کی عملی تعبیر کے لیے کشمکش کرتا ہے۔ مارکس کا قول ہے کہ فلسفی کا کام دنیا کی ترجمانی کرنا نہیں ہے بلکہ اسے بدل دینا ہے۔

جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں مارکس اور انجلس نے مادیت سے مابعدالطبیعیات کو خارج کر کے اسے جدلیاتی بنیاد پر از سر نو مرتب کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ ان کے زمانے سے پہلے کی مادیت نیوٹن اور گلیلیو کی سائنس کے زیر اثر تھی اس لیے نظریاتی۔ سکونی اور مابعدالطبیعیاتی تھی۔ دوسرے الفاظ میں یہ مادیت ان تضادات سے خائف تھی جو نیچر میں حرکت و تغیر پیدا کرتے ہیں اس لیے اس کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے منقطع ہو چکا تھا۔ مارکس نے کہا کہ جدید سائنس کی رو سے نیچر کا عمل جدلیاتی ہے اور بقول انجلس:

"دنیا بنی بنائی گوناگوں اشیاء کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ گوناگوں اعمال کا مجموعہ ہے جس سے اشیاء جو ہمیں بظاہر جامد دکھائی دیتی ہیں اور ان کے عکس جو ہمارے ذہن پر پڑتے ہیں بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی وہ معرض وجود

میں آتے ہیں اور کبھی مٹ جاتے ہیں۔"

قدیم سکونی مابعد الطبیعیات کا ذکر کرتے ہوئے مارکس نے کہا کہ افلاطون کا نظریہ امثال اس کی معروف مثال ہے۔ اس کی رو سے دنیا چند ساکن و جامد اشیاء کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے جو ایک دوسرے سے الگ تھلگ موجود ہیں۔ مارکس کہتا ہے کہ فطری مظاہر کا دقت نگاہ سے مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہر شے حرکت میں ہے اور ہر کہیں تغیر و تدبر کی کارفرمائی ہے۔ بقول مارکس:

"جدلیات حرکت کے عمومی قوانین کی سائنس ہے خواہ یہ حرکت خارجی عالم میں ہو خواہ انسانی میں ہو۔"

مارکس نے کلاسیکی مادیت کو میکانکی مادیت کا نام دیا ہے اور کہا ہے کہ انیسویں صدی میں مادیت جدلیات کے قریب تر آ گئی کیونکہ جدید سائنس کی روح جدلیاتی ہے جو مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر کے منافی ہے۔ جب تک سائنس پر مابعد الطبیعیات کے اثرات غالب رہے وہ مابعد الطبیعیاتی مادیت کی ترجمانی کرتی رہی۔ جدید سائنس نے جدلیات کو جنم دیا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی مادیت سے جدلیاتی مادیت کا ارتقاء مندرجہ ذیل خطوط پر ہوا:

(۱) مابعد الطبیعیاتی مادیت قدماء یونان و روم اور اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی قاموسیوں نے پیش کی۔ قاموسیوں نے کائنات کو ایک عظیم کل قرار دیا اور اس کے حرکی پہلو کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ مزید براں انہوں نے عمل تاریخ سے اعتنا نہیں کیا۔ وہ قدماء کی طرح نظریے کو عمل سے جدا کر کے دیکھتے رہے۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی کی مادیت جسے لامتری۔ ہولباخ وغیرہ نے مرتب کیا تھا روایاتی مابعد الطبیعیات کے تصرف میں رہی۔ مارکس اور انجلس کہتے ہیں کہ اس فرد گذاشت کا ازالہ جدلی مادیت میں کیا گیا ہے۔

(۲) جدید سائنس کے انکشافات نے مابعد الطبیعیاتی اور میکانکی مادیت کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ مارکس نے جدید سائنس کی روشنی میں مابعد الطبیعیات کو مادیت سے علیحدہ کیا اور پھر مادیت میں جدلیات کو شامل کر دیا۔

(۳) مارکس اور انجلس نے کہا کہ جو قوانین عالم مادی میں کارفرما ہیں وہی انسانی معاشرے پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ کہہ کر انہوں نے تاریخی مادیت کا تصور پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ جو تضادات مادی عالم کے ارتقاء کا باعث ہو رہے ہیں وہی معاشرۂ انسانی کے ارتقاء کا باعث بھی ہیں۔

(۴) مارکس اور انجلس نے ہیگل کے تصورات کی پیکار کو طبقات معاشرہ کی کشمکش میں منتقل کر دیا۔ انہوں نے کہا ہیگل سچ کہتا ہے کہ کائنات اور فکر انسانی ہر لمحہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں لیکن اس کا یہ خیال غلط ہے کہ ذہن میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہی عالم مادی میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ تصورات اشیاء کی

پیدا ہوتی ہیں اور اشیاء کے تغیّر کے ساتھ تصورات میں بھی تغیّر واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس طرح انہوں نے "ہیگل کی جدلیات کو جو سر کے بل کھڑی تھی دوبارہ اپنے پاؤں پر کھڑا کر دیا"۔ مارکس کہتا ہے:

"جرمن فلسفہ آسمان سے زمین کی طرف آتا ہے۔ ہمارا فلسفہ زمین سے آسمان کی طرف جاتا ہے[1]۔"

جدلیاتی مادیت پسندی کی رو سے کائنات میں صرف دو اشیاء ہیں مادہ (اسے وجود بھی کہا جاتا ہے) اور فکر و خیال۔ فکر وہ ہے جو ہم مادی اشیاء سے جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں اخذ کرتے ہیں۔ وجود یا مادہ وہ ہے جس کا ادراک ہم اپنی حسیات سے کرتے ہیں مثلاً کاغذ کو مادہ کہا جائے گا لیکن اس کے سفید ہونے کا خیال ادراک سے پیدا ہوگا۔ اس نظریے کی رو سے فکر و خیال سے پہلے مادے کا وجود تھا۔ مادے کی دو خاصیتیں ہیں (۱) وہ مکان و زمان میں موجود ہے (۲) وہ حرکت کرتا ہے۔ مارکس ایسی اشیاء کے وجود کا قائل نہیں ہے جو زمان یا مکان سے علیحدہ یا ماوراء ہوں یا کسی مادی شے سے علاقہ نہ رکھتی ہوں۔ چنانچہ وہ خدا کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ زمان کے باہر خدا کا وجود تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ خدا کسی لمحے میں موجود نہیں ہے۔ مکان سے باہر اس کے وجود کو تسلیم کیا جائے تو ماننا پڑے گا کہ وہ کہیں بھی موجود نہیں ہے۔

جدلیاتی مادیت پسندی کے اساسی قوانین درج ذیل ہیں:

(۱) کوئی شے قطعی۔ حکمی اور مطلق نہیں ہے۔ سب اشیاء ہمہ وقت حرکت و تغیر میں ہیں۔ انجلس کہتا ہے:

"مادے کا بغیر حرکت کے تصور کرنا اتنا ہی محال ہے جتنا کہ حرکت کا بغیر مادے کے تصور کرنا"۔

یہی جدلیاتی مادیت پسندی کا پہلا قانون ہے۔ اس کی رو سے کوئی شے اپنی جگہ پر قائم نہیں رہتی۔ ہر شے ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ ہر شے کا ماضی ہے حال ہے مستقبل ہے۔ کائنات کی کوئی شے اس عمل تغیر سے محفوظ نہیں ہے۔

(۲) کائنات میں اشیاء ایک دوسرے سے الگ تھلگ موجود نہیں ہیں بلکہ ہر شے دوسری پر اثر انداز ہو کر اس میں تغیر پیدا کر رہی ہے۔

اس قانون کا اطلاق انسانی معاشرے اور علوم پر کیا جائے تو مفہوم ہوگا کہ سیاسیات، معاشیات، ادبیات، فنون لطیفہ وغیرہ کا آپس میں گہرا تعلق ہے اور ان کے عوامل و موثرات ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہیں۔ جدلی مادیت پسند کہتے ہیں کہ بورژوا اہل علم ادب و علم کے مختلف شعبوں کو ایک دوسروں سے الگ الگ کر کے ان کا مطالعہ کرتے ہیں اس لیے انتشار فکر کے شکار ہو جاتے ہیں۔

---

(۱) The German Ideology.

(۳) تیسرا قانون اضداد وہی ہے جو ہیگل کی جدلیات کا بھی اصل اصول ہے یعنی ہر شے کے بطون میں اس کی ضد موجود ہے جو بالآخر اس کی نفی کا باعث ہوتی ہے۔ یہی تضاد نیچر اور معاشرے میں عمل ارتقاء کا محرک ہے۔ اشیاء ہر کہیں اپنی اضداد میں بدلتی جا رہی ہیں۔ مثبت اور منفی میں ہر وقت کشمکش جاری رہتی ہے۔ تمام تغیر و تبدل اسی کشمکش کا نتیجہ ہے۔ اشیاء متغیر ہوتی ہیں کیوں کہ ان میں مثبت اور منفی کا تضاد موجود ہے۔

(۴) چوتھا قانون یہ ہے کہ ہر اثبات میں اس کی نفی موجود ہوتی ہے اور ہر نفی کی نفی ہو جاتی ہے جس سے اثبات کا عمل دوبارہ شروع ہو جاتا ہے۔ جدلی مادیت پسندوں نے اس عمل کی معاشرتی ترجمانی یوں کی ہے کہ زرعی انقلاب کے بعد جاگیردارانہ نظام معاشرہ قائم ہوا۔ جاگیرداروں کو اپنا کام چلانے کے لیے روپے کی ضرورت تھی جو تاجر فراہم کرتے تھے۔ محنت و مشقت کا کام مزارعوں اور غلاموں کے سپرد تھا۔ یہ اس معاشرے کا اثباتی پہلو ہے لیکن اسی میں اس کی نفی بھی مضمر تھی۔ مرور زمانہ سے تجارت پیشہ طبقے نے اتنی قوت حاصل کرلی کہ انہوں نے جاگیرداروں کو کچل دیا۔ اب طاقت تاجروں یا بورژوا[۲] کے ہاتھوں میں آ گئی صنعتی انقلاب کے بعد جابجا کارخانے کھل گئے جن میں کام کرنے کے لیے مزدوروں کی ضرورت تھی۔ مزدور اپنی وجہ معاش کے لیے سرمایہ دار کا محتاج تھا کیوں کہ جب تک وہ اپنی قوت بازو اس کے ہاتھ نہ بیچتا اسے فاقے کرنا پڑتے تھے چنانچہ مزدور کا مقام سرمایہ دارانہ نظام میں وہی ہے جو جاگیردارانہ نظام میں مزارعوں یا غلاموں کا تھا۔ جاگیرداروں کی نفی بورژوا نے کی تھی۔ بورژوا کی نفی مزدور کریں گے۔ اس طرح نفی کی نفی ہو جائے گی اور معاشرہ انسانی ترقی کے راستے پر ایک قدم اور آگے بڑھائے گا۔

ہم نے دیکھا کہ جدلیاتی مادیت پسندی کی رو سے کائنات دو اشیاء پر مشتمل ہے وجود جو اصل ہے اور فکر و خیال جو اس کی فرع ہے۔ اس نظریے کا اطلاق معاشرۂ انسانی پر کیا جائے تو معاشرے کے مادی احوال یا وسائل پیداوار کو وجود یا اصل سمجھا جائے گا اور سیاسیات، مذہب، اخلاق اور علوم و فنون اس کے فروع ہوں گے جو قدرتاً اپنے اصل سے وابستہ ہوں گے۔ اس بات کی تشریح کے لیے جدلی مادیت پسند جدید سرمایہ دارانہ معاشرے کی مثال دیتے ہیں۔ اس معاشرے میں پیداوار کے وسائل نے مختلف طبقات کے درمیان علائق خلق کیے ہیں جو شخصی املاک اور استحصال پر مبنی ہیں۔ چنانچہ اس کا سیاسی نظام انہی علائق سے صورت پذیر ہوا ہے۔ بورژوا

---

(۲) لفظ Bourg سے نکلا ہے جس کا معنیٰ ہے منڈی۔ بورژوا یعنی تجارت پیشے۔

وسائل پیداوار کے مالک ہیں اس لیے ریاست پر انہی کا قبضہ ہے۔ ریاست کو انہوں نے اپنے مفادات کے تحفظ کا وسیلہ بنا لیا ہے۔ سیاسیات کی طرح سرمایہ دارانہ معاشرے کے قانون، مذہب، اخلاق، فلسفہ اور آرٹ کی تشکیل اس انداز سے ہوئی ہے کہ وہ بورژوا کے مفادات کی تقویت کے اسباب بن گئے ہیں۔ اور ان کی مدد سے بورژوا محنت کشوں پر اپنا تصرف و تغلب برقرار رکھتے ہیں۔

مارکس اور انجلس تاریخی مادیت کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صبح تاریخ کے انسان قبائل کی صورت میں مل جل کر رہنے لگے تو معاشرۂ انسانی کی بنیاد پڑی۔ اس زمانے میں وہ شکار سے اپنا پیٹ پالتے تھے۔ شکار پتھر کے کلہاڑے، چاقو اور برچھے سے کھیلا جاتا تھا کہ اس عہد کے محنت کے اوزار یہی تھے۔ اس دور کو قدیم اشتمالیت کا زمانہ کہا گیا ہے جس میں محنت کے اوزاروں کے ساتھ خوراک اور عورت کا اشتراک بھی تھا۔ ہر شخص اپنی قوت کے مطابق کام کر کے خوراک کا حق دار بنتا تھا۔ پیداوار کے وسائل کے بدل جانے سے زرعی انقلاب برپا ہوا۔ ہل اور پھاوڑے ایجاد کیے گئے اور شخصی املاک کا آغاز ہوا جس نے قدیم معاشرے کا خاتمہ کر دیا۔ نئے زرعی معاشرے میں طاقت ور جنگجو سرداروں نے اراضی کے وسیع اور شاداب قطعوں پر قبضہ کر لیا اور کمزوروں کو غلام بنا کر ان سے کھیتی باڑی کا کام لینے لگے۔ پیداوار کے نئے وسائل نے نئے نئے پیداوار کے علائق قائم کیے اور معاشرہ آقا اور غلام کے طبقات میں منقسم ہو گیا۔ غلاموں کو ان کی محنت کے ثمرے سے اتنا ہی حصہ دیا جاتا تھا جس سے کہ وہ اپنا اور اپنے بچوں کا پیٹ پال سکیں باقی حصہ آقاؤں کی جیب میں جاتا تھا۔ مرور زمانہ سے جب غلاموں نے بغاوتیں کرنا شروع کیں اور محنت سے جی چرانے لگے تو جاگیرداری اور ملوکی معاشرے نے جنم لیا۔ اس معاشرے میں جو سیاسی ادارے قوانین اور مذہب و اخلاق صورت پذیر ہوئے ان کی بنیاد وسائل پیداوار اور علائق پیداوار ہی پر اٹھائی گئی تھی۔ چنانچہ وہ جاگیرداروں اور بادشاہوں کے خصوصی حقوق کا تحفظ کرتے تھے۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدیوں میں سائنس کی ترقی نے ایک بار پھر پیداوار کے وسائل کو بدل کر رکھ دیا۔ دخانی انجن اور کپڑا بننے کی کلوں کی ایجادات سے نئے نئے علائق پیداوار کا ظہور ہوا اور معاشرہ بورژوا اور پرولتاری طبقات میں بٹ گیا۔ آج کل کے سیاسی ادارے، نظام کلیسا، اخلاقی قدریں اور علمی و فنی تخلیقات سرمایہ دارانہ معاشرے کی تقویت کا باعث بنی ہوئی ہیں۔ صنعتی انقلاب کے بعد وسائل پیداوار کے بدل جانے سے زرعی معاشرہ ختم ہو رہا ہے جیسے زرعی انقلاب نے شکار کے زمانے کا معاشرہ ختم کر دیا تھا۔

تاریخی مادیت کا ایک اہم تصور یہ بھی ہے کہ جب وسائل پیداوار میں ترقی ہوتی ہے تو برسر اقتدار طبقہ جو وسائل پیداوار کا مالک ہوتا ہے معاشرے کے زیر دست طبقات کو اس ترقی سے فیض یاب ہونے سے بہ جبر و اکراہ محروم رکھتا ہے نتیجتاً معاشرے میں تضادات پیدا ہو جاتے ہیں اور طبقاتی کشمکش شروع ہو جاتی ہے

جو بالآخر غاصب طبقے کا خاتمہ کر دیتی ہے۔[1]

تاریخی مادیت اور عمل تاریخ پر بحث کرتے ہوئے جرجیس پولٹزر نے اپنی کتاب "مبادیات فلسفہ" میں اس طرح استدلال کیا ہے:

(۱) تاریخ انسانوں کا عمل ہے۔
(۲) عمل جو تاریخ بناتا ہے اسے انسانی ارادہ معین کرتا ہے۔
(۳) یہ ارادہ انسان ہی کے خیالات کا اظہار ہے۔
(۴) یہ خیالات عمرانی احوال کے عکس ہیں جن میں انسان زندگی گزارتا ہے۔
(۵) عمرانی احوال طبقات اور ان کی باہمی کشمکش کو معین کرتے ہیں۔
(۶) طبقات عمرانی احوال سے جنم لیتے ہیں۔

گویا طبقاتی کشمکش عمل تاریخ کی توجیہہ کرتی ہے لیکن معاشی احوال طبقات کو جنم دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ معاشی احوال ہی عمل تاریخ کا اصل محرک ہیں۔ ول ڈیورنٹ نے تاریخی مادیت کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے:

"تاریخ کا بنیادی عامل شروع سے معاشی رہا ہے۔ پیداوار، تقسیم اور صرف، مالک اور مزدور کا تعلق، امراء اور غرباء کے درمیان طبقاتی کشمکش، یہی چیزیں بالآخر زندگی کے دوسرے شعبوں کو خواہ وہ مذہبی ہوں یا اخلاقی، فلسفیانہ ہوں یا سائنسی، ادبی ہوں یا فنی — متاثر کرتی ہیں۔ پیداوار اور اس کے علایق معاشرے کی اقتصادی بنیادیں استوار کرتے ہیں جن پر قانون اور سیاسیات کی عمارت اٹھائی جاتی ہے اور جو عمرانی شعور کو صورت شکل عطا کرتے ہیں۔ مادی اشیاء کی پیداوار کا طریقہ عمرانی، سیاسی اور روحانی اعمال کی تشکیل کرتا ہے۔ انسان کے وجود کا تعین اس کے شعور سے نہیں ہوتا بلکہ عمرانی احوال اس کے شعور کا تعین کرتے ہیں۔ آدمی یہ سمجھتا ہے کہ اس نے اپنے خیالات، فلسفہ کے مدارس فکر، اخلاقی اصول، مذہبی عقاید، جماعتی تعصبات اور فنی ذوق کو منطقی اور غیر جانبدارانہ استدلال سے یہ ارتقاء بخشا ہے۔ یہ اس کی بھول ہے۔ وہ نہیں جانتا کہ بنیادی معاشی عوامل اس کے خیالات کا رخ و رجحان معین کرتے ہیں۔"[2]

مارکس اور انجلس کے معترضین نے کہا کہ عمل تاریخ میں صرف معاشی احوال ہی کو عنصر فعال قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان کے جواب میں انجلس ایک خط میں جو اس نے جے بلاک کو لکھا تھا کہتا ہے۔

"تاریخ کے مادی نظریے کی رو سے پایان کار جو عنصر تاریخ پر اثر انداز ہوتا ہے وہ حقیقی زندگی کی پیداوار ہے۔ اس سے زیادہ نہ کسی مارکسی نے دعویٰ کیا ہے اور نہ میں نے کیا ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص بات کو توڑ مروڑ

---

(۱) A glance at Dialectical Materialism. spirkin

(۲) Mansions of Philosophy

کر یہ کہے کہ معاشی عنصر واحد عنصر فعال ہے تو وہ اس مسئلے کو بے معنی لفاظی میں محصور کر دے گا۔ معاشی احوال اساسی درجہ رکھتے ہیں لیکن ان پر جو نظام تعمیر کیا جاتا ہے اس کے "متعدد عناصر" تاریخی کشمکش پر اثر انداز ہوتے ہیں اور بعض حالات میں اس کی ہیئت معین کرنے میں بہت زیادہ اثر ڈالتے ہیں۔ ان تمام عناصر کے درمیان باہمی تاثیر و تاثر کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ بہرحال جو نتائج بھی مرتب ہوتے ہیں ان میں انجام کار معاشی محرک ہی کو لازمی سمجھا جا سکتا ہے۔"[1]

ایک دوسرے خط میں جو سٹارکن برگ کو لکھا گیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ انجلس متعدد عناصر سے سیاسی، قانونی، فلسفیانہ، مذہبی اور ادبی و فنی عناصر مراد لیتا ہے۔ تاریخی مادیت کے نظریے کا حاصل یہ ہے کہ انسان پہلے کھاتا پیتا ہے ٹھکانا تلاش کرتا ہے ستر پوشی کرتا ہے اور بعد میں فکر کرتا ہے ادبی تخلیق کرتا ہے یا مذہبی عقیدہ رکھتا ہے۔ برٹرنڈرسل مارکس کے فلسفے پر محاکمہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"بحیثیت ایک مفکر کے مارکس راستی پر ہے۔ اس نے یہ اصول محکم کیا کہ تاریخ میں سیاسی، مذہبی اور تاریخی ارتقا معاشی ارتقا کا سبب نہیں بلکہ اس کا نتیجہ ہے۔ یہ ایک عظیم ثمر آور خیال ہے جو کلی طور پر مارکس کی ایجاد بھی نہیں ہے کہ اس کا اظہار جزوی طور پر دوسرے لوگوں نے بھی کیا ہے۔ بہرصورت یہ اعزاز مارکس ہی کا ہے کہ اس نے اس اصول کو مضبوط استدلال سے ثابت کیا اور اسے اپنے تمام معاشی نظام کا سنگ بنیاد قرار دیا۔"[2]

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں آسٹریا کے عالم طبیعیات اور فلسفی ارنسٹ ماخ اور جرمنی کے فلسفی رچرڈ اوینیریس نے جدید طبیعیات کے انکشافات کی روشنی میں جو ایٹم کے تجزیے سے تعلق رکھتے ہیں "تجربی انتقاد" کا نظریہ پیش کیا اور کہا کہ ان انکشافات کی رو سے مادہ غائب ہو گیا ہے۔ جس عالم میں ہم رہتے ہیں وہ موضوعی ہے اور جو قوانین نیچر اور معاشرے پر متصرف ہیں وہ معروضی نہیں ہیں کیوں کہ عالم بذات خود معروضی نہیں ہے۔ لہٰذا جدلی مادیت کا نظریہ جو مادے کی معروضیت پر مبنی ہے فرسودہ ہو چکا ہے۔ لینن نے اس اعتراض کا جواب لکھتے ہوئے کہا کہ ماخ کا نظریہ تجربی انتقاد بشپ بارکلے کی موضوعی مثالیت ہی کی بدلی ہوئی صورت ہے جس کی تردید بارہا کی جا چکی ہے۔ لینن مادے کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے اس مسئلے کی دوشقیں قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے پہلا سوال یہ ہے کہ مادہ کیا ہے؟ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ مادہ خارجی حقیقت ہے جو ذہن یا موضوع سے اپنا مستقل وجود رکھتی ہے اور جو اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے :

---

(۱) The Origin of Family, Private Property and the State.
(۲) Proposed Roads to Freedom.

"مادے سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک معروضی حقیقت ہے جس کا ادراک ہم حسیات سے کرتے ہیں۔"[1]

دوسرا سوال یہ ہے کہ مادہ کیسا ہے۔ لینن کہتا ہے کہ اس امر کا فیصلہ کرنا سائنس کا کام ہے ہمارا نہیں ہے۔ پہلے سوال کا جواب قدیم زمانے سے آج تک وہی ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ دونوں سوالات الگ الگ ہیں۔ مثالیت پسند ان میں فرق نہیں کرتے اور خلط مبحث کا باعث ہوتے ہیں۔ لینن کہتا ہے۔

"مادے کی واحد خاصیت جس کے تسلیم کرنے کے ساتھ فلسفیانہ مادیت وابستہ ہے یہ ہے کہ مادہ خارجی حیثیت میں موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کا محتاج نہیں ہے۔"

گویا مادہ خواہ الیکٹرون، پروٹون اور نیوٹرون کی صورت میں موجود ہو ایک معروضی حقیقت ہے جو اپنے وجود کے لیے ذہن کی محتاج نہیں ہے۔

ماخ اور اس کے پیرووں نے کہا کہ عالم، نیچر، انسان اور تمام اشیاء صرف ہماری حسیات میں موجود ہیں۔ لینن ان سے پوچھتا ہے۔ "کیا نیچر انسان کے ظہور سے پہلے موجود نہ تھی؟ اگر موجود تھی جیسا کہ سائنس تسلیم کرتی ہے تو کس کی حسیات یا شعور میں موجود تھی؟ اس سے لینن یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ مادہ شعور و حسّیات سے مقدم ہے۔ اسی بحث کے سلسلے میں لینن کہتا ہے کہ ذہن انسانی میں مادے ہی کا عکس پڑتا ہے اور یہ عکس حقیقی ہوتا ہے۔ حسیات کی یہ حقیقت ہی معروضی صداقت کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ ماخ اور اس کے پیرو صداقت کو موضوعی اور اضافی مانتے ہیں اور مارکس کی صداقت مطلق کے قائل نہیں ہیں۔ لینن ان کے جواب میں کہتا ہے کہ ہمارا علم اضافی صداقتوں کے راستے ہی سے صداقت مطلق تک پہنچتا ہے۔ نیز صداقت کا معیار عمل ہے جب کوئی نظریاتی تصور عملاً ثابت ہو جاتا ہے تو وہ معروضی صداقت بن جاتا ہے۔ مارکسیت سائنٹفک نظریے اور انقلابی عمل کے اتحاد کا نام ہے۔ لینن کے خیال میں موضوعیت پسند ماخ کے پیرو سائنس میں دوبارہ مثالیت اور مذہب کو مخلوط کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ جدید سائنس جدلیاتی مادیت پسندی کا ابطال نہیں کرتی بلکہ اس کی توثیق کرتی ہے۔ لینن کے خیال کے مطابق مارکسیت ایک ٹھس تحکم نہیں ہے بلکہ عمل کی طرف رہنمائی ہے۔ اس لیے سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ مارکسیت کو آگے بڑھانا ضروری ہے۔ اشتمالی حلقوں میں تجدید سائنس کی روشنی میں جدلیاتی مادیت پسندی کی اس ترجمانی اور توثیق کو لینن کی نمایاں دین سمجھا جاتا ہے۔

مارکسیوں کے سیاسی نظریے میں ریاست کا تصور بڑا اہم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ریاست اس وقت معرض وجود میں آئی تھی جب معاشرۂ انسانی دو طبقات

---

(۱) Materialism and Empirio-Criticism.

میں منقسم ہوا۔ آقا اور غلام یا غالب طبقہ اور مغلوب طبقہ۔ غالب طبقے نے مغلوب طبقے پر اپنا تسلط و تغلب قائم رکھنے کے لیے ریاست قائم کی۔ انجلس لکھتا ہے:

"قدیم زمانے کی ریاست بردہ فروشوں اور آقاؤں کی ریاست تھی جس کا مقصد غلاموں کو محکوم رکھنا تھا۔ جاگیرداروں کی ریاست کسانوں اور مزارعوں کو دبائے رکھنے کے لیے آلۂ کار ثابت ہوئی۔ جدید نمائندہ ریاست سرمایہ داروں کا ایک وسیلہ ہے جس کی مدد سے وہ محنت کشوں کو لوٹ رہے ہیں"

مارکسی کہتے ہیں کہ مغربی ممالک میں جس جمہوری طرز حکومت کا رواج ہے اس میں جمہوریت کا شائبہ تک نہیں ہے۔ اس نام نہاد جمہوریت میں حکومت کی باگ ڈور چند بڑے بڑے سرمایہ داروں، ساہوکاروں اور کارخانہ داروں کے ہاتھوں میں ہے جنھوں نے جمہوریت کے نام پر اپنا تسلط قائم کر رکھا ہے۔ اہل مغرب کا دعویٰ ہے کہ جمہوری طرز حکومت نے عوام کو آزادی عطا کی ہے۔ مارکسی کہتے ہیں کہ یہ آزادی محض دکھاوے کی ہے۔ اس کے پس پردہ استحصال اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم ہے۔ سرمایہ داروں کو محنت کشوں کی گاڑھے پسینے کی کمائی کے لوٹنے کی آزادی ضرور حاصل ہے۔ مارکسیوں کے خیال میں سرمایہ داروں نے عوام کو دو قسم کی زنجیریں پہنا رکھی ہیں۔ ایک وہ جو دکھائی دیتی ہیں دوسری وہ جو دکھائی نہیں دیتیں۔ پہلی قسم کی زنجیریں ریاست اور اس کے لوازم فوج، پولیس، زندان و احتساب کی ہیں۔ دوسری قسم کی زنجیریں مذہب، قانون اور اخلاقی قدروں کی صورت میں ڈھالی گئی ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ جب تک ریاست رہے گی آزادی میسر نہیں آ سکتی لیکن عبوری دور کے لیے وہ اشتراکی نظام معاشرہ میں بھی ریاست کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اشتراکیت ارتقائے معاشرہ کا پہلا مرحلہ ہے۔ اشتراکیت میں محنت کشوں کی آمریت قائم ہوگی جو طبقاتی تفریق کا خاتمہ کردے گی اور استحصال کو مٹا دے گی۔ اس میں تمام پیداوار عوام کی مشترک املاک بن جائے گی اور انفرادی سرمایہ کاری کی اجازت نہیں ہوگی۔ ملک کا نظام نوکر شاہی کے ہاتھوں میں نہیں ہوگا بلکہ اس کام کو محنت کشوں کے نمائندے سنبھالیں گے۔ دوسرا ارتقائی مرحلہ اشتمالیت کا ہوگا جس میں ریاست کے وجود کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ اشتمالی نظام معاشرہ میں ریاست کو مٹایا نہیں جائے گا بلکہ وہ خود بخود مٹ جائے گی۔ ان کے خیال میں ریاست اور ناانصافی لازم ملزوم ہیں۔ جب معاشی عدل و انصاف کا قیام مکمل ہوگا ریاست بھی دم توڑ دے گی اور یہ اصول عملی صورت اختیار کر جائے گا۔

"ہر ایک سے اس کی قابلیت کے مطابق اور ہر ایک کو اس کی ضروریات کے مطابق۔"

اقتصادیات میں مارکس کا اجتہاد یہ ہے کہ اس نے سرمائے کے اکٹھا ہونے کے

عمل کا تجزیہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ "فالتو قدر"[1] کس طرح سرمائے میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ اپنی مشہور کتاب "سرمایہ" میں وہ اس بحث کا آغاز جنس[2] کی تعریف سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جنس وہ شے ہے جو کسی انسانی ضرورت کو پورا کرتی ہے نیز اس کا تبادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے جنس ایک خاص قدر رکھتی ہے۔ مختلف اجناس کے درمیان قدر مشترک یہ ہے کہ وہ انسانی محنت کی پیداوار ہوتی ہیں۔ یہ محنت انفرادی نہیں ہے بلکہ اجتماعی حیثیت رکھتی ہے۔ اجناس کی قیمت کو اس محنت سے معین کیا جائے گا جو بحیثیت مجموعی ان پر صرف کی جاتی ہے گویا قدروں کی حیثیت میں تمام اجناس منجمد اوقات محنت ہیں جو ان پر صرف کیے گئے ہیں۔ گذشتہ زمانوں میں مال برائے مال کے تبادلے میں قاعدہ یہ تھا کہ پہلے جنس ہوتی پھر اس کی قیمت لگائی جاتی جس کے بدلے میں دوسری جنس لی جاتی تھی۔ سرمایہ داروں کا معاشی قانون یہ ہے کہ پہلے روپیہ ہوتا ہے پھر وہ جنس کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس جنس کو بیچ کر روپے میں تبدیل کیا جاتا ہے جو پہلی رقم سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ روپے کی اصلی قدر پر جو اضافہ ہوتا ہے اسے مارکس نے "فالتو قدر" کا نام دیا ہے۔ یہی اضافہ روپے کو سرمائے میں تبدیل کرتا ہے۔ فالتو قدر اس وقت بنتی ہے جب محنت جنس میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی۔ فرض کیجیے ایک مزدور روزانہ آٹھ گھنٹے کارخانے میں کام کرتا ہے۔ جتنی اجرت اسے ملے گی اس کی قیمت کا مال وہ تین گھنٹوں میں تیار کر لیتا ہے۔ باقی کے پانچ گھنٹوں میں اس کی محنت سے جو مال تیار ہوتا ہے اس کی قیمت کارخانہ دار کی جیب میں جاتی ہے۔ جو کچھ بھی مزدور تیار کرتا ہے اگر اس کی اصل قیمت اسے مل جائے تو ظاہر ہے کہ کارخانہ دار کو کوئی نفع نہیں ہوگا۔ پانچ گھنٹے یا فالتو وقت کی محنت کا مزدور کو کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔ اس طرح مزدور نہ صرف اپنی اجرت کی قیمت کا مال تیار کرتا ہے بلکہ ایک 'فالتو قدر' بھی تیار کرتا ہے جو جنس کی صورت میں تبدیل ہو کر کارخانہ دار کے قبضے میں چلی جاتی ہے جبکہ کارخانہ دار اپنے ہاتھ سے کچھ بھی کام نہیں کرتا۔ گویا اس دور کا کارخانہ دار اپنے مزدوروں سے اسی طرح استفادہ کرتا ہے جس طرح قدیم زمانے میں آقا اپنے غلاموں سے کرتا تھا۔ کئی پہلوؤں سے مزدور کی حالت غلام سے بھی بدتر ہوتی ہے۔ اکثر اوقات مزدور یک فنی مہارت رکھتا ہے مثلاً بلب بنانا ہو تو سالم بلب ایک ہی مزدور نہیں بناتا۔ شیشہ کوئی مزدور تیار کرتا ہے تاریں کوئی اور بناتا ہے اور جوڑتا کوئی اور ہے۔ چنانچہ مزدور کے لیے کوئی چارہ نہیں رہتا کہ وہ اپنا مخصوص کام کرے ورنہ بھوکوں مرجائے گا۔

مارکس نے 'سرمایہ' میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ فالتو قدر سرمائے میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس سرمائے سے کارخانہ دار نئی نئی کلیں خریدتا ہے نئے نئے

---

[1] Surplus Value

[2] Commodity

کارخانے لگا کر صنعت و حرفت کو مزید وسعت دیتا ہے۔ روپے یا سرمائے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ ہمیشہ 'بے چین' رہتا ہے اور برابر بڑھتا رہتا ہے۔ ایک کارخانہ دار ایک ہی کارخانے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اور کارخانے نصب کرتا رہتا ہے بڑے کارخانہ دار چھوٹے کارخانے داروں کا خاتمہ کر دیتے ہیں اور پھر بڑے کارخانہ دار مل کر اور بڑے کارخانے نصب کرتے ہیں اور صنعت و حرفت پر چند گنتی کے خاندانوں کی اجارہ داری ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود سرمایہ دار محنت کشوں کا محتاج رہتا ہے جب محنت کش طبقے میں اپنے حقوق کا شعور پیدا ہو جاتا ہے تو وہ کارخانوں پر قبضہ کر لیتے ہیں اور "غاصبوں کی دولت غصب کر لی جاتی ہے۔"[1] مارکسی روایتی مذہب کو قبول نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں آغاز تاریخ ہی سے مقتدر اور غالب طبقہ مذہب کو عوام پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے بطور ایک وسیلے کے استعمال کرتا رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قدیم زمانوں میں بادشاہ ملک کا حاکم ہونے کے ساتھ بڑے پروہت کا عہدہ بھی رکھتا تھا۔ مصر کے فراعین، چین کے خاقان، ایران کے کسریٰ روما کے قیصر زمین پر خدا وند خدا کے نائب ہونے کے مدعی تھے۔ ان کے خلاف بغاوت کو خدا وند خدا کے خلاف بغاوت قرار دیا جاتا تھا اس طرح مذہب کے طفیل سلاطین نے اپنا استبداد قائم کیا۔ معبد اور ریاست کا یہ اتحاد شاہیت کے خاتمے تک باقی و برقرار رہا۔

سلاطین اور جاگیرداروں کے خاتمے پر بورژوا نے زمام اقتدار سنبھالی تو انہوں نے بھی مذہب سے یہی کام لیا اور اس کی جی کھول کر سرپرستی کی۔ مغرب کے سامراجیوں نے مشنریوں کی مدد سے ایشیا اور افریقہ کے ممالک پر قبضہ کر لیا اور انہیں منڈیوں میں تبدیل کر دیا۔ آج بھی ہزاروں مشنری مذہب کے پردے میں اپنے اپنے ملک کے لیے جاسوسی کا کام کر رہے ہیں۔

مارکس کا قول ہے "مذہب عوام کے لیے افیون ہے"۔ اس کے خیال میں مذہب کے باعث عوام فردوس بریں کے تصور میں بست اور مگن رہتے ہیں اور اس زندگی کو عارضی اور حقیر جان کر اپنے حقوق کی پاسبانی سے غافل ہو جاتے ہیں، اس طرح مذہب ان کے لیے ذہنی فرار کا سامان بن گیا ہے۔ روزمرہ کے آلام و مصائب، محرومی اور افلاس کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینے اور اپنے حقوق کے حصول کے لیے عملی کشمکش کرنے کے بجائے وہ اس تخیلاتی دنیا میں پناہ لیتے ہیں جو مذہب نے ان کے لیے بسا رکھی ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ جب عوام کو اسی دنیا میں حقیقی مسرت میسر آ جائے گی تو وہ اس خیالی مسرت کی تلاش نہیں کریں گے جو مذہب ان کے لیے فراہم کرتا ہے نتیجۃً مذہب خود بخود مٹ جائے گا۔ مارکسی مذہب کو زمانہ قدیم کے ایک عبوری دور کی یادگار سمجھتے ہیں۔ اور خدا، روح اور حیات بعد ممات اور حشر و نشر کے منکر ہیں۔ روح کی توجیہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ غاروں

---

(۱) Expropriators are expropriated

کے انسان کے خیالات بچگانہ تھے۔ اپنی کم سوادی کے باعث جب وہ حالت خواب میں اپنے آپ کو اور اپنے دوستوں کو چلتے پھرتے دیکھتا تو خیال کرتا کہ شاید اُس کے جسم کے اندر کوئی ایسی شے بھی موجود ہے جو حالت خواب میں گھومتی پھرتی ہے جب کہ اُس کا جسم غار میں دراز ہوتا ہے۔ اسی شے کو اُس نے روح قرار دیا اور یہ تصور پیدا ہوا کہ روح جسم یا مادے سے الگ بھی رہ سکتی ہے اور غیر فانی بھی ہو سکتی ہے۔ مرور زمانہ سے انسان نے آفتاب، چاند، تاروں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں اور انہیں زندہ ہستیاں سمجھ کر ان کی پوجا کرنے لگا۔ یہ کثرت پرستی کا دور تھا، بعد میں اپنے قبائلی سرداروں کی طرح ان دیوتاؤں کا بھی ایک سردار تسلیم کر لیا گیا جسے خداوند خدا کہنے لگے۔ اس کے ساتھ یہ تصور بھی وابستہ تھا کہ دوسری ارواح کی طرح خداوند خدا بھی مجرد و منزہ ہے اور اپنے وجود کے لیے مادے کا محتاج نہیں ہے۔ جدلیاتی مادیت پسندوں کا کہنا ہے کہ ارواح اور خدا کے تصورات انسانی ذہن کی تخلیقات تھیں جنہیں بعد میں مافوق الفطرت ہستیاں تسلیم کر لیا گیا اور یہ عقیدہ رونما ہوا کہ وہ مادے سے ماوراء ہیں۔

مارکسی اخلاقیات کے سمجھنے کے لیے مثالیت پسندی کے دو پہلوؤں کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے:

(۱) مابعد الطبیعیاتی: مادہ ذہن کی تخلیق ہے۔

(۲) اخلاقی: دنیا میں چند نصب العین ہیں جن کے حصول کی ہر باشعور شخص کوشش کرتا ہے۔

جدلیاتی مادیت پسند مثالیت کی مابعد الطبیعیات کو رد کر دیتے ہیں لیکن نصب العینوں کے منکر نہیں ہیں۔ خود اُن کا سب سے بڑا نصب العین یہ ہے کہ انسانی معاشرے سے معاشی نا انصافی اور استحصال کا خاتمہ کر دیا جائے۔ اس نصب العین کے حصول کے لیے لاکھوں اشتمالیوں نے جان و مال کی قربانیاں دی ہیں۔ البتہ وہ اخلاق کو مذہب سے وابستہ نہیں کرتے۔ وہ یہ نہیں مانتے کہ فلاں کام کرنا چاہیے کیوں کہ کسی مافوق الفطرت ہستی نے اس کا حکم دیا ہے اور اس کے معاوضے میں بہشت کی بشارت دی ہے وہ کسی کام کو اس لیے کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس سے معاشی و معاشرتی عدل و انصاف کے قیام میں مدد ملتی ہے۔ وہ اچھے کاموں کا معاوضہ جنت میں لینے کے قائل نہیں ہیں بلکہ اسی دنیا میں جنت بسانے کے آرزو مند ہیں۔ اُن کے ہاں اپنے کام کا معیار معاشی انصاف کا قیام اور استحصال بالجبر کا انسداد ہے۔ جس کام سے اس قیام یا انسداد میں مدد ملتی ہے وہ اچھا ہے اور جو اس کوشش میں مزاحم ہوتا ہے وہ برا ہے۔

مارکس ازلی و ابدی اخلاقی قدروں کا قائل نہیں ہے۔ اُس کے خیال میں معاشی ماحول کے بدل جانے سے اخلاقی قدریں بھی بدل جاتی ہیں، وہ کہتا ہے کہ جاگیرداری نظام میں ایسی قدریں صورت پزیر ہوئی تھیں جو جاگیر داروں کے مفادات کا تحفظ کرتی تھیں۔ مارکسی شریعت موسوی کے احکام عشرہ کی مثال دیتے ہیں جن میں

شخصی املاک کے تحفظ کی تلقین کی گئی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح صنعتی انقلاب کے بعد جاگیر دارانہ نظام معاشرہ کی اخلاقی قدریں بدل گئی تھیں اسی طرح اشتمالی انقلاب نئے اخلاق کو جنم دے گا جو معاشی استحصال اور شخصی املاک کا خاتمہ کر دے گا اور محنت کش طبقے کے حقوق کا ضامن ہوگا۔ ان کے خیال میں روایتی اخلاق نظریاتی اور ماورائی ہے اور ایک ایسے معاشرے سے یادگار ہے جس کی بنیاد نا انصافی اور طبقاتی تفریق پر اٹھائی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ روایتی اخلاق اس نا انصافی اور طبقاتی تفریق کا جواز پیش کر کے ذاتی املاک کا تحفظ کرنا چاہتا ہے۔ مزید براں مارکسی روایتی اخلاق کو فردیت پر مبنی سمجھتے ہیں جو چند افراد کے لیے تو نیک زندگی گزارنے کا باعث بن سکتا تھا لیکن اجتماعی عدل و انصاف کے قائم کرنے میں نا کام ثابت ہوا۔ چند افراد کے نیکی کی زندگی گزارنے سے اجتماعی نا انصافی کو دور نہیں کیا جا سکتا۔

مارکسی معاشی انصاف کو سب سے بڑا اخلاقی نصب العین مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس معاشرے میں ہر شخص کی ضروریات بوجہ احسن پوری ہوتی رہیں۔ اپنے اور بیوی بچوں کے مستقبل سے متعلق کوئی خدشہ نہ ہو' اس میں اجتماعی احساس تحفظ پیدا ہو جاتا ہے جو بدی کے محرکات کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ اس معاشرے کے افراد کو وعظ و نصیحت کی احتیاج نہیں رہتی۔ دوسری طرف جو شخص افلاس و مسکنت کا شکار ہو جس کی ابتدائی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں' جسے اپنی بیوی بچوں کے مستقبل کا غم کھائے جا رہا ہو اسے وعظ و نصیحت یا توکل و قناعت کا درس بدی کے ارتکاب سے باز نہیں رکھ سکتا۔ گویا مارکسی اخلاقیات میں معاشی اور اخلاقیاتی مسائل یا معاشی اور اخلاقی نصب العین باہم دگر وابستہ ہیں۔ مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ اخلاقی محاسن اسی صورت میں پنپ سکتے ہیں جب معاشی انصاف عملاً قائم کر دیا جائے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ روایتی اخلاق کی بنیاد شخصی حظ و مسرت پر رکھی گئی ہے جب کہ اخلاقیات کا نصب العین افراد کا حظ نہیں ہے بلکہ معاشی انصاف کا قیام ہے جس سے تمام لوگ حظ و مسرت سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں۔ مارکسی کہتے ہیں کہ اشتمالی معاشرے کا اخلاق قدیم اخلاق کی طرح مابعد الطبیعیاتی ماورائی یا مثالیاتی نہیں ہوگا بلکہ عملی اور معروضی ہوگا۔

مارکسیوں کا عقیدہ ہے کہ مثالی فرد مثالی معاشرے کو قائم نہیں کر سکتا بلکہ مثالی معاشرہ مثالی افراد کو جنم دیتا ہے۔ آلڈس ہکسلے[1] نے مارکسیوں پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے ہر قسم کے وسائل کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے جواب میں مارکسی کہتے ہیں کہ نظریے اور عمل کی تفریق کی طرح مقصد اور وسیلے کی تفریق بھی بے معنی ہے۔ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں بلکہ

Ends and Means. (۱)

مل کر اکائی بناتے ہیں۔

جہاں تک آرٹ اور ادبیات کا تعلق ہے مارکسیوں کے خیال میں پیدا وار کے علایق سیاسی، عمرانی اور عقلیاتی اعمال کی طرح جمالیاتی فعلیت کو بھی معین کرتے ہیں اور صداقت اور خیر کی طرح جمال کی قدر کو بھی اضافی مانتے ہیں۔ اُن کا ادعا ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ آرٹ زندگی کے لیے ہے تو اس کا مطلب جیسا کہ ان کے معترضین کہتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ آرٹ مقصدی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آرٹ زندگی کے معروضی احوال کی پیداوار ہے۔ معروضی زندگی آرٹ کو جنم دیتی ہے اس لیے آرٹ بھی زندگی کو تقویت بخشتا ہے۔ فن کار پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعوری سطح پر چند واضح مقاصد ذہن میں رکھ کر کوئی نظم کہے یا ناول لکھے۔ جب اس کی نظم یا ناول کی جڑیں حقیقتاً ''بھوری زمین'' میں پیوست ہوں گی تو وہ زندگی کا ایک شگفتہ نمونہ بن کر نمودار ہوگا جس طرح پھول زمین سے اپنا رنگ روپ لے کر کھلتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ خاک سے بے رنگ اُگتا ہے اور بعد میں اس کی پتیوں پر گلکاری کی جاتی ہے۔ انجلس نے کہا ہے:

''مصنف کے ذاتی نقطۂ نظر کا اظہار جتنا خفی ہوگا ادب و فن کے لیے اتنا ہی مفید ہوگا۔''

مارکسی ناقدین ادب فرانسیسی جمالیئین کے نعرے ''آرٹ برائے آرٹ'' کے قائل نہیں ہیں اور اسے مریضانہ جمال پرستی کا کرشمہ سمجھتے ہیں جو موضوعیت اور فردیت کے دامن میں پرورش پاتی ہے۔ ان کے خیال میں آرٹ زندگی کے لیے ہے کیونکہ اس کی اساس زندگی ہے۔ بقول فرانز مہرنگ مارکس آرٹ برائے آرٹ کا مخالف تھا اور ادب و فن میں حقیقت نگاری کو اہم سمجھتا تھا۔ اسے سروانٹیز اور بالذاک جیسے حقیقت نگار پسند تھے۔

مارکسی ناقدین فن کہتے ہیں کہ ذاتی املاک کے سلبی تصور نے جس قابوچیانہ خود غرضی کو فروغ دیا اس نے ادب و فن میں موضوعیت اور داخلیت کا روپ دھار لیا۔ جس طرح ایک سرمایہ دار ذاتی منفعت پر معاشرے کی بہبود کو قربان کر دیتا ہے اسی طرح ایک موضوعیت پسند فن کار اپنی نرگسیت اور دروں بینی کے باعث زندگی کے جاندار تقاضوں اور انسان دوستی کی قدروں سے قطع نظر کر لیتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ ماحول میں معلمین اخلاق، فلاسفہ اور سیاست دانوں کے افکار و نظریات کی طرح فن کار اور ادیب کا نقطۂ نظر بھی مسخ ہو جاتا ہے۔ اس کا احساس مریض اور اس کی نگاہ کج ہو جاتی ہے اس لیے زندگی سے براہ راست موضوع لینے کی بجائے وہ اپنے دل میں غوطہ زنی کرتا ہے۔ اس کے الجھے ہوئے خیالات اور مریضانہ احساسات کو سادہ اور سلیس اسلوب بیان میسر نہیں آسکتا اس لیے اس کا طرز بیان بھی گنجلک ہو جاتا ہے اور وہ اسے رمزیت یا تجریدی آرٹ کہہ کر اپنی کوتاہیوں کا جواز پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مارکسی کہتے ہیں کہ فن کار کی تخلیقات اسی صورت میں صحت مند ہو سکتی

ہیں جب وہ ایک صحت مند معاشرے میں زندگی بسر کر رہا ہو اور اس کے احساسات میں بھی فطری شگفتگی اور تازگی ہو جو بہار کی کلیوں میں ہوتی ہے۔ صحت مند معاشرے ہی میں انسان دوستی کی قدریں پنپ سکتی ہیں۔ طالسطائی کی طرح مارکسیوں کے خیال میں آرٹ کا منصب زیادہ سے زیادہ لوگوں کو مسرت کا سامان بہم پہنچانا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اشتمالی ممالک میں لوک گیتوں اور لوک ناچوں کو روز افزوں مقبولیت حاصل ہو رہی ہے۔

مارکسی ناقدین سے کہا جائے کہ جاگیرداروں کے نظام معاشرت نے جو معاشی نا انصافی پر مبنی تھا دنیا کے بعض عظیم ترین فن کار اور ادیب پیدا کیے تھے تو وہ جواب دیتے ہیں کہ ان زمانوں کا عظیم آرٹ زوال پذیر معاشرے میں تضادات کی پیداوار ہے جیسا کہ انیسویں صدی کے زوال پذیر معاشرے نے گوئٹے اور شلر کو پیدا کیا جن کا آرٹ معاصر زوال پذیر قدروں کے خلاف بغاوت کی نشان دہی کرتا تھا۔ مارکسی جدلیاتی مادیت کو ایک انقلابی جذبہ سمجھتے ہیں۔ لینن کا قول ہے:

"انقلابی نظریے کے بغیر کوئی انقلابی تحریک بارور نہیں ہو سکتی"

طبقاتی کشمکش جدلیاتی مادیت کی ایک صورت ہے جس کے تین نمایاں پہلو ہیں۔ ۱۔ اقتصادی کشمکش۔ ۲۔ سیاسی کشمکش۔ ۳۔ نظریاتی کشمکش۔ ان سب کا آپس میں گہرا تعلق ہے اور ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

جدلیاتی مادیت پسندوں کے خیال میں افراد کی اصلاح کی کوششیں بیکار ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فرد کی اصلاح نہیں ہو سکتی جب تک کہ معاشرے کی اصلاح نہ کی جائے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کو بدلنے کے لیے اس اقتصادی ماحول کو بدلنا ضروری ہے جس کے سانچے میں وہ ڈھلتا ہے۔ انجلس کا قول ہے:

"محل میں رہنے والا اور جھونپڑے میں رہنے والا مختلف طریقوں سے سوچتے ہیں۔"

گویا جب تک جھونپڑے میں رہنے والے کو محل میں یا محل میں رہنے والے کو جھونپڑے میں نہیں رکھا جائے گا اس کے سوچنے کے انداز اور طرز احساس کو بدلا نہیں جا سکتا۔ جن ارباب فکر نے جدلیاتی مادیت کی تشریح و توضیح کی یا نئے حالات میں اس کی نئے سرے سے ترجمانی کی ان میں سے لینن کا ذکر ہو چکا ہے جس نے جدید طبیعات کے انکشافات کی روشنی میں جدلیاتی مادیت کے اصولوں کی صداقت واضح کی۔ اس کے علاوہ اس نے سامراجی دور میں تحریک انقلاب کی نئی نئی راہیں متعین کیں۔ یاد رہے کہ مارکس کے زمانے میں تجارتی اور اقتصادی سامراج کے نقوش پوری طرح نہیں ابھرے تھے۔ وہ تجارتی آزادہ روی کا دور تھا اس لیے قدرتاً مارکس سامراجی معاشرے کے قوانین کا تشخص نہ کر سکا۔ چنانچہ اس کا نظریہ تھا کہ اشتمالی انقلاب دنیا بھر کے ترقی یافتہ بورژوا ممالک میں بہ یک وقت برپا ہوگا۔ مارکس کی موت کے بعد جب سرمایہ داری نظام نے تنزل پذیر جارحانہ سامراج کی صورت اختیار کی تو بدلتے ہوئے احوال کی روشنی میں لینن اور سٹالن نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اشتمالی

انقلاب کسی ایک ملک میں بھی بارور ہو سکتا ہے - لینن کی یہ دین ٹرائسکی اور دوسرے قدامت پسند اشتمالیوں کے نظریات پر قابل قدر فتح کا درجہ رکھتی ہے -
چین میں ماوزے تنگ نے وہی کام کیا جو سوویٹ روس میں لینن نے انجام دیا تھا - اس نے چین کے سیاسی و اقتصادی احوال کا معروضی انداز نظر سے جائزہ لے کر ایسے عملی اقدامات کئے کہ ایک طرف جاپانی حملہ آور پسپا ہو گئے اور دوسری طرف چیانگ کیشک کو شکست کھا کر ملک چھوڑنا پڑا - ان فتوحات کے علاوہ ماوزے تنگ نے جدلیاتی مادیت کے نظریے کی نئے سرے سے ترجمانی کی جو بعض پہلوؤں سے تعمیری اور تخلیقی حیثیت رکھتی ہے - اس کے دو مقالے 'عمل' اور 'تضاد' نہایت پر مغز ہیں جن سے ماوزے تنگ کی فطانت اور ژرف بینی کا ثبوت ملتا ہے -

عمل[1] میں ماؤ نظریہ علم سے بحث کرتا ہے - وہ کہتا ہے کہ علم کو کسی صورت میں بھی عمل سے جدا نہیں کیا جا سکتا - عمل بہر صورت علم سے مقدم ہے کہ عمل کے بغیر علم ممکن الحصول نہیں ہے لہذا ماورائی علم یا ماورائی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے - نظریہ عمل پر مبنی ہوتا ہے اس لیے عمل ہی علمی صداقت کا واحد معیار ہے - دوسرے الفاظ میں معقولات کبھی بھی محسوسات و مدرکات سے علیحدہ یا ماورا نہیں ہوتے بلکہ محسوسات و مدرکات ہی سے اخذ کیے جاتے ہیں - انسان محسوسات و مدرکات ہی سے نتائج کا استخراج کر کے منطقی علم یا معقولات تک پہنچتا ہے - محسوسات علم کا ابتدائی درجہ ہیں جب کہ منطقی نتائج علم کا بلند ترین مقام ہیں - ماؤ کہتا کہ حقائق کے براہ راست مشاہدے اور تجربے سے علم حاصل ہوتا ہے - اس نے علم کی دو قسمیں گنائی ہیں - کسی شے کا بالواسطہ علم اور کسی شے کا بلا واسطہ علم - وہ کہتا ہے کہ فی الحقیقت بالواسطہ علم بھی بلا واسطہ علم ہی ہوتا ہے کیوں کہ وہ کسی نہ کسی نے اپنے مشاہدے سے ہی حاصل کیا ہوتا ہے - مثلاً ایک شخص نے افریقہ کے جنگلوں کے چشم دید حالات لکھے ہیں جنھیں پڑھ کر ہمیں ان جنگلوں کا بالواسطہ علم ہوتا ہے لیکن اس سیاح کے مشاہدے کی رعایت سے یہ بھی بلا واسطہ علم سمجھا جائے گا - ماوزے تنگ کے خیال میں علم معروضی عالم کے اس ادراک سے حاصل ہوتا ہے جو ہم اپنی حسیات کے واسطے سے کرتے ہیں گویا علم کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ انسان اپنی حسیات سے خارجی عالم کا ادراک کرتا ہے - دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اپنے مدرکات کو نئے سرے سے ترتیب دیتا ہے اور ان سے منطقی نتائج کا استخراج کرتا ہے - یہ معقولات کا درجہ ہے - ماؤ کہتا ہے کہ سچے مدرکات ہی صحیح معقولات کی بنیاد بن سکتے ہیں جو شخص یہ کہتا ہے کہ معقولات کا ادراک بغیر حسیات کے واسطے کے ممکن ہے وہ مثالیت پسند ہے اور جس کا ادعایہ ہے کہ صرف عقل استدلالی سے ہی حقیقت کا علم ہو سکتا ہے جب کہ مدرکات اس میں ناکام رہتے ہیں وہ

On Practice (1)

عقلیت پرست ہے۔ یہ لوگ اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ محسوسات بہر صورت معقولات سے مقدم ہوتے ہیں اور معقولات کا استخراج محسوسات کے واسطے ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔

ماؤزے تنگ کا عقیدہ ہے کہ ایک جدلیاتی مادیت پسند کا حصولِ علم کا عمل معقولات کے استخراج پر ختم نہیں ہو جاتا۔ وہ کہتا ہے کہ جدلیاتی مادیت کا کام یہی نہیں ہے کہ معروضی عالم کے قوانین کو سمجھ کر اس کی تشریح کی جائے بلکہ ان قوانین کی عملی تعبیر سے عالم کو تبدیل کرنا بھی ہے۔ یہ خیال ظاہرا مارکس سے ماخوذ ہے۔

ماؤ کے مقالے 'تضاد'[1] کا آغاز بورژوا معاشرے کے نظریہ ارتقا کے ذکر سے ہوتا ہے۔ ماؤ کہتا ہے کہ ایک عالم مابعد الطبیعیات کی طرح ایک ارتقائیت پسند بھی دنیا کو جامد اور مربوط اشیاء کا مجموعہ سمجھتا ہے۔ اس کے خیال میں اشیاء روز ازل سے اپنی اصل شکل و صورت میں موجود ہیں۔ ان میں تبدیلی صرف کمیت ہی کی ہوتی ہے یعنی وہ گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں۔ اس تبدیلی کا سبب اشیا کے اندرون میں نہیں ہوتا بلکہ خارج میں ہوتا ہے نیز کوئی شے کسی دوسری شے میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آقا اور غلام یا سرمایہ دار اور محنت کش کی تفریق بھی ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔ معاشرے کی تبدیلیوں کو وہ جغرافیائی ماحول یا خارجی اسباب ہی سے منسوب کرتے ہیں۔ علمائے ارتقاء اشیاء میں کیفیت کا سبب نہیں بتا سکتے نہ یہ بتاتے ہیں کہ فطرت کے اعمال تبدیل ہو کر اپنی اصل صورت سے مختلف صورت کیسے اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے بر عکس جدلیاتی مادیت کا ادعا یہ ہے کہ اشیا کی تبدیلی کا راز ان کے اندرون میں ہے جہاں اضداد کی پیکار جاری رہتی ہے۔ یہی پیکار حرکت کا سبب بھی ہے نباتات حیوانات یا انسان کے اندرون میں جو تبدیلی ہوتی ہے وہ کمیت کی ہو یا کیفیت کی بہر صورت داخلی تضاد کے باعث ہی واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح معاشرے کے اندر جو تبدیلیاں ہوتی ہیں داخلی تضاد کے باعث ہوتی ہے اور یہی تضاد مختلف طبقات کے تصادم کا باعث ہوتا ہے۔ جدلیاتی مادیت پسند خارجی اسباب و محرکات کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خارجی اسباب تبدیلی کی شرائط ہیں جب کہ داخلی اسباب کو تبدیلی کی بنیاد سمجھا جا سکتا ہے۔

ماؤزے تنگ کے خیال میں ہر شے میں آفاقی و انفرادی تضاد کا اجتماع ہوتا ہے اس لیے کسی شے کا مطالعہ کرتے وقت ضروری ہے کہ اس کے داخل میں جو آفاقی و انفرادی تضاد عمل میں آیا ہے۔ اس کا مطالعہ دونوں کے باہمی عمل و ردعمل سے کیا جائے۔ تضاد کی آفاقیت اور انفرادیت کے مابین جو رابطہ ہے وہی تضاد کے عوامی و خصوصی پہلوؤں کے مابین بھی ہے۔ اول الذکر سے اس کا مطلب یہ ہے

On Contradiction (1)

کہ تمام فطرتی اعمال میں تضاد موجود ہے - حرکت - اشیا - اعمال - فکر تمام تضادات ہیں - تضاد کا انکار ہر شے کا انکار ہے - ماؤ کا کہنا ہے کہ ارتقاء کے ہر مرحلے پر صرف ایک ہی نمایاں تضاد ہوتا ہے جو موثر و کار فرما ہوتا ہے - اس کے مقابلے میں دوسرے تضادات ثانوی درجہ رکھتے ہیں - پہلے اس نمایاں اور بڑے تضاد کا کھوج لگانا ضروری ہے - مثلاً مارکس کے زمانے میں بھی ہمیشہ کی طرح آفاقی و انفرادی تضادات موجود تھے لیکن مارکس نے معاشرے میں بورژوا اور پرولتاری کے نمایاں تضاد کا کھوج لگایا جس سے طبقاتی کشمکش کے خد و خال واضح ہو گئے اور عمل ارتقاء کو تقویت بہم پہنچی -

لینن سٹالین اور ماؤزے تنگ کے علاوہ جرجیس پولٹزر - یاخوت - پوڈو سٹینک - ایڈو راٹسکی - کاڈول وغیرہ نے بھی جدلیاتی مادیت کی تشریح و ترجمانی کی - اب اشتمالی ممالک میں جدلیاتی مادیت کو محض انقلابی فلسفہ ہی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اسے باقاعدہ سائنس کا درجہ دے دیا گیا ہے -

موجودیت پسندی*

ہیگل کے نظام فکر میں جرمنوں کی مثالیت نقطۂ عروج کو پہنچ گئی تو اس کے خلاف شدید رد عمل ہوا جس کے ترجمانوں میں ہر بارٹ، ولیم جیمز، فوئر باخ، کارل مارکس اور کیرک گرد نے مستقل مکاتب فکر کی بنیادیں رکھیں۔ کیرک گرد کو عام طور سے موجودیت کا بانی سمجھا جاتا ہے لیکن اس کے بعض افکار کی پیش قیاسی پاسکل نے کی تھی جو رومن کیتھولک تھا۔

پاسکل (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲ع) بچپن ہی سے نہایت ذہین و ذکی تھا۔ اس نے کسی مکتب میں باقاعدہ تعلیم نہیں پائی تھی لیکن طبیعیات اور ریاضی میں سائنس دان بھی اس کی غیر معمولی قابلیت کے معترف تھے۔ جسمانی لحاظ سے وہ نحیف و نزار تھا اور ساری عمر گوناں گوں امراض کا شکار رہا۔ اس کے ساتھ عشق ناکام کی تلخیوں نے اسے عذاب ناک جذباتی کشمکش میں مبتلا کر دیا۔ آخر اس نے سائنس کو ترک کرکے مذہب کے دامن میں پناہ لی اور باقی ماندہ عمر علم کلام کی نذر کر دی۔ وہ کہتا تھا کہ انسان خدا سے علیحدہ ہو کر روحانی اذیت کا شکار ہو جاتا ہے اور اسے خدا سے براہ راست رابطہ پیدا کرنے ہی سے سکون میسر آ سکتا ہے۔ وہ آگسٹائن ولی کے اس نظریے کا قائل تھا کہ آدم کے گناہ نے ہمیشہ کے لیے انسانی قدر و اختیار کا خاتمہ کر دیا ہے اور نجات صرف جناب مسیح کی شفاعت ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ رفتہ رفتہ پاسکل عشق مسیح میں فنا ہو کر رہ گیا اور ترک علائق کرکے زاویہ نشین ہوگیا۔ اس زمانے میں وہ لوہے کا ایک خار دار لنگوٹ پہنا کرتا تھا۔ جب کبھی اس کی طبیعت ہوا و ہوس کی طرف مائل ہوتی تو وہ اس کے خاروں کو اپنے بدن میں چبھو چبھو کر اپنے آپ کو لہو لہان کر لیتا۔ وہ خصوصیات جن کی بنا پر اسے موجودیت پسندوں کا پیش رو کہا جاتا ہے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) عقل و خرد حقیقت کو نہیں پا سکتی کیوں کہ عقل و خرد جذبہ و تخیل کے رحم و کرم پر ہوتی ہے۔

---

* Existentialism کا ترجمہ بعض لوگوں نے وجودیت سے کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ وجود Being کا ترجمہ ہے۔ Existent کا ترجمہ "موجود" ہے۔ مزید براں وجودیت سے ہمارے یہاں وحدت الوجود یا ہمہ اوست مراد ہے۔ جو صوفیہ اس نظریے کے قائل ہوئے ہیں انہیں وجودی یا وجودیہ کہا گیا ہے۔

(۲) انسان ذہنی کرب میں مبتلا ہے۔ اسی کرب کی حالت میں وہ صداقت کو پا سکتا ہے۔
(۳) انسان اور فطرت میں کسی قسم کی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔

سورین کیرک گرد ۵۔ مئی ۱۸۱۳ع کو ڈنمارک کے شہر کوپن ہاگن میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ مائیکل کیرک گرد (۱۷۵۶ع - ۱۸۳۸ع) جٹ لینڈ کے ایک کوردہ کا رہنے والا کسان تھا جس کا لڑکپن نہایت تنگ دستی میں گزرا تھا۔ کئی برس تک وہ ڈھور ڈنگر چرا کر اپنا پیٹ پالتا رہا اور جاڑے کے برفبار طوفانوں کی کڑیاں جھیلتا رہا۔ بارہ سال کی عمر میں وہ اپنے ایک ماموں کے یہاں کوپن ہاگن چلا گیا جہاں اس نے محنت کرکے علم کی تحصیل کی۔ نا مساعد حالات کے خلاف طویل اور صبر آزما کشمکش کے بعد اس نے کپڑے کے کاروبار میں روپیہ کمایا۔ چالیس برس کی عمر میں وہ کاروبار سے دست کش ہو گیا اور باقیماندہ عمر فارغ البالی میں بسر کی۔ سورین کیرک گرد کی ماں اس کے باپ کی دوسری بیوی تھی جو اس کی پہلی بیوی کی ملازمہ تھی۔ بیوی کی موت پر مائیکل کیرک گرد نے نو عمر ملازمہ سے بہ جبر اختلاط کیا اور جب وہ حاملہ ہو گئی تو اس سے نکاح کر لیا۔ سورین نے ماں باپ کی یہ لغزش ساری عمر معاف نہیں کی اس کی تحریروں اور روزنامچے میں کہیں بھی اس کی ماں کا ذکر نہیں ملتا۔ وہ اپنے ماں باپ کا سب سے چھوٹا بچہ تھا۔ جب اس کے بڑے بھائی عین عالم شباب میں یکے بعد دیگرے مر گئے تو سورین کا یہ عقیدہ اور بھی پختہ ہو گیا کہ اس کے والدین کے گناہ کی پاداش میں سارا کنبہ تباہ ہو جائے گا اور وہ اس وہم میں مبتلا ہو گیا کہ وہ بھی جوان ہی مر جائے گا۔ اور باپ کی موت سے پہلے مرے گا۔ وہ جا بجا لکھتا ہے کہ میں چونتیس برس کی عمر پا کر مر جاؤں گا۔

مائکل کیرک گرد کو مردہ دلی اور افسردہ خاطری کے دورے پڑتے تھے۔ اسے اپنے گناہ کا شدید احساس تھا اور وہ خوف زدہ رہتا تھا کہ یوم محشر کو اس کی بخشش نہیں ہو گی۔ سورین اپنے روز نامچے میں لکھتا ہے۔

"میں شروع ہی سے اپنے باپ کے زیر اثر رہا۔ میرا باپ افسردہ خاطر رہتا تھا۔ جب کبھی وہ مجھے غم زدہ دیکھتا تو کہا کرتا یسوع مسیح سے محبت کرتے رہنا"۔

وہ اپنے بیٹے کو جناب مسیح کے مصائب کی یاد دلاتا رہتا۔ بستر مرگ پر اس نے بیٹے کے سامنے اپنے اس جرم کا اعتراف کیا جس کی پھانس عمر بھر اس کے دل و جگر میں چبھتی رہی تھی اور جس کے باعث وہ مراق مالیخولیا کا شکار ہو گیا تھا۔ اس نے سورین کو بتایا کہ ایک دن لڑکپن میں ڈھور چراتے ہوئے اس نے ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر اور آسمان کی طرف انگلی اٹھا اٹھا کر خدا پر لعن طعن کی تھی اور اسے اپنے مصائب کا ذمے دار ٹھہرایا تھا۔ باپ کے اس اعتراف سے سورین کو ایسا جذباتی صدمہ پہنچا کہ وہ اسے 'بھونچال' سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کا مطلب اس نے

یہ لیا کہ خدا کی لعنت سارے کنبے کا پیچھا کر رہی ہے اور خود اُس کے سر پر بھی اس لعنت کا سایہ منڈلا رہا ہے۔ روز نامچے میں کہتا ہے۔

"وہ شخص جس کا بچپن جٹ لینڈ کے گھاس کے میدانوں میں ڈھور چراتے گزرا تھا اور جس نے بھوک اور افلاس کے مصائب جھیلے تھے اور ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر خدا پر لعن طعن کی تھی بیاسی برس کی عمر کا ہو کر بھی اس بات کو فراموش نہ کر سکا"۔

پھر کہتا ہے۔

"میرے خاندان پر جرم کی پرچھائیں پڑ رہی ہے۔ خدا نے اسے ملعون قرار دے دیا ہے اور وہ اپنے قوی ہاتھوں سے اسے ملیامیٹ کر دینا چاہتا ہے"۔

یہ دہشت اُسے باپ سے ورثے میں ملی تھی۔ اپنی مردہ دلی اور افسردہ خاطری کو چھپانے کے لیے وہ طنز و تعریض کے کٹیلے نشتروں سے کام لیتا تھا۔ وہ کسی محفل میں شریک ہوتا تو حاضرین پر ایسے چبھتے ہوئے فقرے کستا تھا کہ وہ بلبلا اُٹھتے تھے۔ اس کا ظاہر پر سکون تھا لیکن دل میں جذبات کا طوفان برپا رہتا تھا۔ اپنے روز نامچے میں لکھتا ہے۔

"میں ابھی ابھی ایک ضیافت سے آ رہا ہوں جس کی روح و رواں میں خود ہی تھا۔ میرے ہر مذاق پر لوگ قہقہے لگاتے تھے اور مجھے تجسس کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ میں گھر لوٹا تو میرا جی چاہا کہ میں اپنے آپ کو گولی مار دوں"۔

ہنس اینڈرسن نے اپنی ایک کہانی میں ایک شیخی خور طوطے کے کردار میں کیرک گرد کا خاکہ اُڑایا ہے اور اس کی شاعت کو مجروح کر دینے والی درشت آواز، زہریلی طنز، فخریہ قہقہے اور بر خود غلط شیخی خوری کا نقشہ کھینچا ہے۔

ابتدائی تعلیم سے فارغ ہو کر کیرک گرد دینیات کا اختصاصی مطالعہ کرنے لگا۔ اُسے شروع ہی سے جرمنوں کی دینیات، مثالیت پسندی اور جمالیات میں گہرا شغف تھا۔ جرمنوں کی تہذیب نے اُسے روح کی گہرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ ڈاکٹریٹ کے لیے اس نے سقراط پر تحقیقی مقالہ لکھا۔ وہ سقراط کا اس لیے مدّاح تھا کہ "اس نے فرد کے حق اور اس کی شخصیت کو معاشرے اور ریاست میں اوّلین اہمیت دی تھی"۔

کیرک گرد کی آشفتہ خاطری اور یاسیت کی ایک وجہ یہ بھی تو تھی کہ وہ ایک بد صورت، لاغر اندام کبڑا تھا۔ اونٹ کی طرح اس کے جسم کی کوئی کل بھی سیدھی نہیں تھی۔ بے نور آنکھیں، طوطے جیسی ناک، پتلی گردن، سر پر بڑھے ہوئے جھاڑ سے بال، سوکھی اور لرزتی ہوئی ٹانگیں، بے ڈھب چال۔ جب کوئی شخص پہلی بار اسے چلتا ہوا دیکھ پاتا تو بے اختیار ہنس دیتا تھا۔ قدرت نے اس کی بد وضعی اور بد صورتی کی تلافی غیر معمولی ذہانت سے کر دی تھی لیکن یہی ذہانت اُس کے لیے بلائے جان بھی بن گئی، اور وہ جسمانی اور ذہنی لحاظ سے اپنے آپ کو دوسرے لوگوں سے مختلف سمجھنے لگا۔ مریضانہ حساسیت کے باعث اُس کی

حالت گوئٹے کے الفاظ میں اس شخص جیسی تھی جس نے ننگے بدن زرہ بکتر پہن رکھا ہو اور اس کی کڑیاں اس کے بدن میں پیوست ہو گئی ہوں۔ وہ اکثر کہا کرتا تھا "میں آدھا آدمی ہوں"۔ باپ کی موت کے بعد اسے وہم ہو گیا کہ میں بھی چند ہی روز کا مہمان ہوں چنانچہ زندگی سے حظ اندوز ہونے کے لیے اس نے فسق و فجور کی راہ اختیار کی۔ شراب میں دھت رہنے لگا اور بے دریغ روپیہ خرچ کرنے لگا۔ ۱۸۴۰ء میں وہ ایک خوب صورت دوشیزہ ریجینا اولسن سے محبت کا دم بھرنے لگا۔ دونوں کی منگنی ہو گئی لیکن یہ تعلق ایک ہی برس قائم رہ سکا۔ منگنی کے دوسرے ہی دن وہ سوچنے لگا کہ میں نے غلط قدم اٹھایا ہے۔ اس کے منطقی ذہن کے لیے قطع تعلق کا جواز تلاش کرنا کچھ مشکل نہیں تھا۔ چنانچہ اس نے دو دلائل سے اپنا ضمیر مطمئن کر لیا۔ ایک تو یہ کہ اس کا اخلاقی فرض ہے کہ وہ اپنی محبوبہ کے سامنے اپنے فسق و فجور کا اعتراف کرے اور اسے تمام حالات پوست کندہ بتا دے "لیکن میں نے اسے سب کچھ بتانا چاہا تو مجھے اپنے ماں باپ سے اپنے تعلق کے بارے میں چند خوفناک حقایق بھی بتانا ہوں گے اور اس اتھاہ تاریکی کا ذکر بھی کرنا ہوگا جو میری روح کی گہرائیوں میں اتر گئی ہے"۔ پھر کہتا ہے "میرے اندرون سے آواز آئی کہ اس لڑکی سے دست کش ہو جاؤ یہی تمھاری سزا ہے"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ "شہید کی الجھن" میں مبتلا تھا یعنی اسے اس بات کا یقین تھا کہ اسے کسی نہ کسی قربانی کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ ایک دن اس کا لڑکی سے کسی بات پر جھگڑا ہو گیا تو لڑکی نے کہا میں نے تمھیں قبول کر لیا ہے کیوں کہ مجھے تم پر رحم آتا ہے"۔ کیرک گرد لکھتا ہے:

"ایک شریف اور غیور آدمی سب کچھ برداشت کر سکتا ہے لیکن ایک بات ناقابل برداشت ہے اور وہ ہے رحم"۔

چنانچہ ۱۸۴۱ء میں اس نے ریجینا سے قطع تعلق کر لیا اس کی دی ہوئی انگشتری لوٹا دی اور اسے لکھا:

"اس شخص کو بھول جاؤ جو ایک لڑکی کو بھی خوش نہ کر سکا"۔

قطع تعلق سے پہلے ریجینا نے کیرک گرد سے کہا تھا "تم مجھے چھوڑ جاؤ گے تو میں شرم سے مر جاؤں گی"۔ کیرک گرد لکھتا ہے:

"یہ کہہ کر ریجینا نے میرے ضمیر پر قتل کا بوجھ رکھ دیا تھا"۔

بعد میں وہ اپنے "ایثار" کو حضرت اسحق کی قربانی کے مماثل خیال کرنے لگا۔ ایک کتاب "خوف اور لرزش" میں کہتا ہے کہ جناب ابراہیم کا اپنے بیٹے کی قربانی دینے پر آمادہ ہو جانا انسانی پہلو سے مروجہ قانون و اخلاق کے منافی تھا لیکن حکم

---

(۱) یہودی اور مسیحی روایات میں جناب ابراہیم نے جناب اسحق کی قربانی کا ارادہ کیا تھا نہ کہ جناب اسمعیل کی قربانی کا۔

خداوندی کی تعمیل کا فرض ان سب پر غالب آ گیا۔ جناب ابراہیم کی عظمت یہ تھی کہ آپ نے حکم خداوندی کے آگے تمام مروجہ قوانین کو خیرباد کہہ دی۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ اس نے اپنے اندرون میں خدا کی آواز سنی تھی جس نے کہا تھا ''اپنی منسوبہ کو چھوڑ دو''۔

ریجینا سے قطع تعلق کے بعد کیرک گرد برلن چلا گیا اور مشہور مثالیت پسند فلسفی شیلنگ کے لیکچر سنتا رہا لیکن وہ اس سے چنداں متاثر نہ ہوا۔ ہیگل کے مطالعے نے بھی اسے مایوس کیا اور وہ سوچنے لگا کہ کیوں نہ میں اپنا مستقل فلسفہ پیش کروں۔ اس کے فلسفے کا آغاز یوں ہوا کہ ایک دن سہ پہر کو وہ کوپن ہاگن کے فریڈرک باغ کے کیفے میں بیٹھا سگار پی رہا تھا اور سوچ رہا تھا کہ میرے تمام دوستوں نے اپنی اپنی زندگی میں کامیابی حاصل کر لی ہے کوئی کاروبار کر رہا ہے اور کوئی تالیف و تصنیف میں مصروف ہے۔ سگار ختم ہو گیا تو میں نے دوسرا سلگا لیا اور مجھے یہ بات سوجھی کہ دوسرے لوگ کاموں کو سہل اور آسان بنا رہے ہیں ایک ایسے آدمی کی بھی ضرورت ہے جو کاموں کو مشکل بنائے جیسا کہ سقراط نے کیا تھا۔ ان مشکلات کی تلاش میں مجھے کہیں دور بھی نہیں جانا پڑے گا۔ میں کیوں نہ اپنی موجودگی کو اس کے تمام پرجوش جذبات، تلخ انتخابات اور دردناک بے نفسی کے ساتھ اپنا مقدر بنا لوں۔ اس طرح کیرک گرد نے اپنا فلسفہ پالیا۔ سقراط ایتھنز والوں کے لیے ''بڑ مکھی''[1] تھا اور انہیں سوچنے پر مجبور کرتا رہتا تھا۔ کیرک گرد عیسائیوں کے لیے ''بڑ مکھی'' کا کام کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ ۱۸۴۳ء میں اس کی پہلی ضخیم کتاب ''یا / یا''[2] شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ اس نے دو سال میں آٹھ کتابیں لکھیں۔ ان ایام میں اس پر لکھنے کا بھوت اس بری طرح سوار رہا کہ وہ کھانا پینا آرام تفریح سب کچھ بھول گیا۔ ایک بیاز اور نحیف آدمی کے لیے اس طرح بے تحاشا لکھے جانا بلاشبہ حیرت کا باعث ہے۔ وہ کہتا ہے میں اس تیزی سے سوچتا ہوں اور لکھتا ہوں کہ میرا کمزور جسم میرے طاقت ور ذہن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔

''ان دنوں میں اس قدر لاغر تھا کہ کوئی بلند آواز سے میرا نام لے کر پکارتا تو میں مر کر گر پڑتا۔ میری ٹانگیں کانپنے لگیں اور میرے گھٹنوں کے پٹھے کھچ گئے''۔

ان کتابوں میں جو فرضی ناموں سے شائع ہوئی تھیں الٰہیات، فلسفہ، اخلاقیات، جمالیات اور نفسیات کے مہمات مسائل پر سیر حاصل بحثیں کی گئی ہیں۔ کیرک گرد نے مروجہ عیسائیت پر نقد لکھا تو پادری اس کے مخالف ہو گئے اور اس سے مناظرے اور مجادلے کا بازار گرم کر دیا۔ بشپ منسٹر نے اس کی چشم نمائی کی کہ تم مذہبی شعائر کا ادب نہیں کرتے۔ پادریوں نے رسائل اور اخبارات میں کیرک گرد کے خلاف محاذ

---

(۱) Gadfly (۲) Either / Or

قائم کر لیا اور اس کے خلاف معاندانہ مضامین چھپنے لگے۔ کیرک گرد نے تن تنہا سب کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ چو مکھی لڑائی لڑتا رہا۔ اس نے کلیسا اور پادریوں کے اعمال پر سخت گرفت کی اور کہا کہ پادریوں نے مذہب کو وجہ معاش کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ وہ انہیں "مردم خور" کہنے لگا۔ ایک پرچے "کارسیر" کے ایڈیٹر پی۔ ایل۔ ملر نے کیرک گیرد کی نجی زندگی پر سخت تنقید کی اور اس کے خیالات و اعمال کے تضاد کی طرف توجہ دلائی۔ ملر کی طنزیہ تحریروں کا اثر یہ ہوا کہ شہر کے عوام کیرک گرد کو سڑی سودائی سمجھنے لگے۔ 'کارسیر' میں اس کے مضحکہ خیز کارٹون شائع ہونے لگے جن میں اس کے کوب اور چال ڈھال کا اس بے رحمی سے مذاق اڑایا گیا کہ کیرک گرد کے لیے گھر سے باہر نکلنا دشوار ہو گیا۔ وہ گوشۂ تنہائی میں گھس کر بیٹھ گیا لیکن قلم سے ترکی بہ ترکی جواب دیتا رہا۔ اس زمانے میں وہ کہا کرتا تھا۔

"میں ایک ایسا شہید ہوں جسے طعن و طنز سے قتل کیا گیا۔"

ملر نے کیرک گرد کی تالیف "گناہ گار کہ بے گناہ؟" کو خاص طور سے لعن طعن کا نشانہ بنایا۔ اس کتاب میں کیرک گرد نے ریجینا سے اپنی منگنی توڑنے کی منطقیانہ عذر خواہی کی تھی ملر نے کہا اسے اس بات کا کوئی حق نہیں تھا کہ وہ ایک بے قصور لڑکی کے جذبات سے کھیلنے کے بعد بغیر کسی معقول وجہ کے اسے دھتا بتا دیتا اور پھر اپنے قبیح فعل کے جواز میں منطق بگھارنے لگتا۔ اسی بحث و جدل کے دوران ایک دن وہ گلی میں جاتا ہوا دھڑام سے گر پڑا۔ اس پر فالج گر گیا تھا۔ کیرک گرد نے ۱۱ نومبر ۱۸۵۵ع کو ہسپتال میں دم توڑ دیا۔ اس وقت اس کی عمر بیالیس برس تھی۔ مرنے سے پہلے اس نے کہا۔

"لوگ ایک زندہ آدمی کی بہ نسبت ایک مُردے کی باتیں زیادہ غور سے سنیں گے۔"

بستر مرگ پر اس سے کہا گیا کہ آخری مذہبی رسوم کے ادا کرنے کے لیے کسی پادری کو بلا لیا جائے تو اس نے انکار کر دیا اور کہا۔

"ان سرکاری نوکروں کو عیسائیت سے واسطہ؟"

لوگوں کا خیال تھا کہ کیرک گرد کے گھر میں اس کے باپ کا چھوڑا ہوا اثاثہ محفوظ ہوگا لیکن وہاں پھوٹی کوڑی بھی نہیں ملی۔ اس کے تجہیز و تکفین کا خرچ بھی بہ مشکل پورا ہوا۔

کیرک گرد کی تصانیف فلسفیانہ' مذہبی' جمالیاتی کل تینتالیس ہیں۔ اس کی پہلی اہم تالیف یا/یا ہے جس میں اس نے زندگی کے تین مراحل گنائے ہیں جمالیاتی۔ اخلاقیاتی اور مذہبیاتی۔ وہ پاسکل کا بڑا شیدائی تھا۔ یہ مراحل پاسکل کے بیان کردہ مراحل ابیقوری۔ رواقی اور مسیحی سے ماخوذ ہیں۔ ان کی شرح وہ تین کرداروں کے حوالے سے کرتا ہے۔ اس کے خیال میں جمالیاتی نقطہ نظر کی ترجمانی وہ عیش پرست نوجوان کرتے ہیں جنہیں ڈان یوان کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ ہر وقت حظ و مسرت کی

تلاش میں بھاگتے پھرتے ہیں اور زندگی کے ہر لمحے سے لذت یاب ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس ضمن میں کیرک گرد نے عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا ایک کردار پیش کیا ہے جس کا نام جوہنس ہے۔ جوہنس ایک نوجوان لڑکی کو بازار میں سے گزرتے ہوئے دیکھتا ہے اور اس پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ بڑی تگ و دو کے بعد وہ اس سے متعارف ہوتا ہے۔ اس لڑکی کا نام کارڈیلیا ہے جو ایک نوجوان ایڈورڈ نامی کی منسوبہ ہے۔ جوہنس کارڈیلیا کے سامنے ایڈورڈ کا اس بری طرح مذاق اڑاتا ہے کہ وہ اپنی منسوبہ کی نظروں سے گر جاتا ہے۔ کارڈیلیا جوہنس کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور دونوں کی منگنی ہو جاتی ہے۔ جوہنس روایتی ڈان یوان کی طرح فوری طور پر اس سے مستفیض نہیں ہوتا بلکہ یہ نسبت توڑ دیتا ہے اور لڑکی سے کہتا ہے میری طرف سے تم آزاد ہو۔ اس کے بعد وہ عجیب و غریب حیلوں سے اسے گمراہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان کی تفصیل ''عورتوں کو گمراہ کرنے والے کا روز نامچہ'' میں ملتی ہے۔ اس میں جو خطوط جوہنس نے کارڈیلیا کو لکھے تھے وہ نہایت نفس پرور ہیں۔ کارڈیلیا اس کے بھکانے میں آ جاتی ہے۔ کارڈیلیا کے ساتھ شب وصال گزارنے کے بعد جوہنس اپنے روز نامچے میں لکھتا ہے :

''قصہ ختم ہوا۔ اب میں اس کی شکل دیکھنا بھی گوارا نہیں کرتا۔ جب عورت اپنے آپ کو سپرد کر دیتی ہے تو وہ کمزور ہو جاتی ہے اور اپنا سب کچھ کھو بیٹھتی ہے۔ معصومیت مرد میں ایک منفی عمل ہے لیکن عورت کا تو جوہر ہی یہی ہے۔ اس کے لٹ جانے کے بعد عورت بے بس ہو جاتی ہے اور پھر مقاومت نہیں کر سکتی۔ جب تک مقاومت باقی رہے محبت دلفریب ہوتی ہے جب یہ ختم ہو جائے تو باقی کیا رہ گیا؟ کمزوری اور عادت! میں نہیں چاہتا کہ اب میرے سامنے اس کا نام بھی لیا جائے۔ اس کی خوشبو ضائع ہو چکی۔۔۔ اب میرے دل میں اس کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی''۔

اخلاقی نقطۂ نظر کا ترجمان جج ولہلم ہے جو ڈان یوان کو راہ راست پر لانے کے لیے اسے خطوط لکھتا رہتا ہے۔ ولہلم کی تعلیم کا اساسی اصول یہ ہے کہ زندگی میں معنویت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب فرد اپنے افعال کی ذمے داری پورے طور پر قبول کر لیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اخلاقیاتی شخصیت نہیں بن سکتا جب تک کہ وہ جمالیاتی اور اخلاقیاتی عمل میں توازن نہ پیدا کر لے۔ اس مقام پر اس نے فنون لطیفہ کی اہمیت واضح کی ہے۔ مذہبی مرحلے کا نمائندہ جوہنس کلائی مکس ہے جو خدا سے براہ راست قلبی و روحانی رابطہ پیدا کرنے کے لیے پہلے دو مراحل یعنی جمالیاتی اور اخلاقیاتی سے دست کش ہو جاتا ہے۔ ایک اور کتاب ''زندگی کے مراحل'' میں بھی اس نے اس موضوع پر اظہار رائے کیا ہے۔ اس میں کیرک گرد نے ریجینا اولسن سے اپنی نسبت کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ تحریر لفظ بلفظ موجود ہے جو قطع تعلق کے وقت کیرک گرد نے اپنی منسوبہ کو بھیجی تھی۔ اس میں عذر خواہی کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ میں اس قدر غمزدہ تھا کہ ریجینا

سے شادی کرکے اُسے بھی خوشی سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اپنی غم زدگی کا سبب اُس نے "پہلو میں چبھے ہوئے کانٹے" کو قرار دیا ہے۔ کیرک گرد کے سوانح نگار آج تک اس "پہلو میں چبھے ہوئے کانٹے" کی نشان دہی نہیں کر سکے۔ بعض کا قیاس ہے کہ اُس سے کوئی بھیانک جنسیاتی بے راہ روی سرزد ہوئی تھی۔ دوسرے کہتے ہیں کسبیوں کے پاس جانے سے اُسے آتشک کا مرض لگ گیا تھا[1]

کیرک گرد کی ایک اور اہم کتاب "دہشت کا تصور[2]" ہے جس میں اُس نے دہشت[3] کا نفسیاتی اور مذہبیاتی تجزیہ کیا ہے۔ وہ دہشت اور خوف میں فرق کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ خوف تو کسی نہ کسی شے یا فرد کا ہوتا ہے لیکن دہشت کسی خاص شے یا شخص سے وابستہ نہیں ہوتی۔ بلکہ آزادیٔ عمل کی پیداوار ہے یعنی جو انسان آزادانہ عمل کرنے کا تہیہ کر لیتا ہے وہ دہشت کا شکار ہو جاتا ہے۔ دہشت شروع ہی سے قدر و اختیار کے ساتھ وابستہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر گناہ کے ارتکاب سے قبل دہشت لازماً موجود ہوتی ہے۔ موروثی گناہ اور دہشت کے تعلق پر بحث کرتے ہوئے اس نے جناب آدم کی مثال دی ہے اور کہا ہے کہ جب آدم سے کہا گیا کہ یہ پھل مت کھائیو تو اِس امتناع سے آدم کے جی میں اس کو توڑنے اور کھانے کی دہشت پیدا ہو گئی اور دہشت زدگی کے عالم میں انہوں نے پھل کھا لیا۔ یہ موروثی گناہ اور دہشت نوعِ انسان کے مقدر میں شامل ہیں اور انسان اسی دہشت کے تحت بار بار گناہ کرتا ہے اور گناہ کے ارتکاب کے ساتھ آزادیٔ عمل سے ہمکنار ہوتا ہے۔ چنانچہ دہشت میں آزادی کا امکان ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ کیرک گرد دہشت کو دو گونہ قرار دیتا ہے۔ ۱۔ شخصی دہشت۔ ۲۔ موروثی گناہ کی دہشت۔ موخرالذکر میں اُس نے جنسیاتی عنصر پر زور دیا ہے کہ اُس کے خیال میں آدم کی لغزش کے ساتھ ہی جنسیت کا آغاز بھی ہوا تھا۔ اس طرح گناہ اور جنسیت لازم ملزوم بن گئے ہیں۔ جنسیت بذاتِ خود گناہ آلود نہیں تھی لیکن آدم کی لغزش کے ساتھ گناہ آلود ہو گئی۔ حکم خداوندی کے عدول کے خیال سے آدم کے دل میں جو دہشت پیدا ہوئی تھی وہی ہبوطِ آدم کا پس منظر بن گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ابنِ آدم میں بھی جنسیت کے ساتھ دہشت وابستہ ہوتی ہے۔ انسان دہشت کے سامنے بے بس ہو جاتا ہے اور اُس کی قوتِ ارادی سلب ہو جاتی ہے۔ ایسی بے بسی کی حالت میں وہ بے اختیار گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جیسے پروانہ شمع کے شعلے میں گھس جاتا ہے۔ کیرک گرد کے خیال میں مرد کی بہ نسبت عورت میں دہشت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ اُس کا جنسی جذبہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں کہتا ہے:۔

۱۔ Kierbegaard by Theodor Haeker.

۲۔ The Concept of Dread.

۳۔ جرمن زبان میں Angst ڈینش میں Angest انگریزی میں Anguish۔ اس کا ترجمہ اذیت اور تشویش سے بھی کیا گیا ہے۔

"فرض کرو ایک معصوم دوشیزہ ہے جسے کوئی مرد ہوس کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس سے وہ دہشت زدہ ہو جاتی ہے۔ وہ غصہ بھی محسوس کر سکتی ہے لیکن پہلا احساس دہشت ہی کا ہوگا۔ فرض کرو ایک عورت کسی نوجوان کو ہوس کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ یہ نوجوان دہشت محسوس نہیں کرے گا۔ اس کے جذبات زیادہ سے زیادہ نفرت اور شرم کے ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ مرد زیادہ روحانی ہوتا ہے"۔

یہ وہی مرد کا تاریخی تعصب ہے۔ مرد شروع ہی سے اپنی ہوسناکی پر پردہ ڈالنے کے لیے عورت کو اپنے سے زیادہ ہوسناک ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔

کیرک گرد کی بعض کتابوں کے عنوان اس کی شخصی نفسیات کی غمازی کرتے ہیں مثلاً "خوف اور لرزش۔" "مرض الموت" وغیرہ۔ ان میں کچھ اس قسم کے فقرے دکھائی دیتے ہیں۔

"میں کبھی بھی بچہ نہیں تھا۔ میں کبھی بھی جوان نہیں ہوا۔ میں کبھی بھی زندہ نہیں رہا۔ میں کبھی کسی انسان سے محبت نہیں کر سکا۔"

"زندگی کس قدر کھوکھلی اور لغو ہے۔ کوئی کسی کو دفن کرتا ہے۔ کوئی میت کے ساتھ جاتا ہے۔ کوئی قبر میں تین بیلچے مٹی کے پھینکتا ہے۔ آخر ستر برس کی عمر کب تک ساتھ دے گی۔ کیوں نہ اس زندگی کا فوری طور پر خاتمہ کر دیا جائے۔ کیوں نہ آدمی قبرستان ہی میں ڈیرا ڈال دے۔ کیوں نہ قبر میں گھس جائے"۔

"میری روح کیسی بوجھل ہے۔ کوئی خیال اسے سہارا نہیں دے سکتا۔ پروں کی پھڑپھڑاہٹ اسے فضا سے اوپر نہیں اڑا سکتی۔ اگر میری روح حرکت بھی کرے تو بھی یہ اس پرندے کی مانند پھڑپھڑاتی رہتی ہے جو طوفان سے خوفزدہ ہو۔ میرے اندرون میں مردہ دلی اور اندیشوں کا غلبہ ہے۔ لگتا ہے جیسے بھونچال آنے والا ہے"۔

اس نوع کی تحریروں سے بعض ناقدین نے تشخیص کی ہے کہ کیرک گرد "پژمردگی کے جنون"[۱] کا مریض تھا۔

۱۸۴۶ء میں اس نے ایک ضخیم کتاب لکھی جس کے ثانوی عنوان میں اس نے "موجودیاتی عطا" کا ذکر کیا ہے۔ یہ فلسفے کی کتاب ہے جس سے بعد میں موجودیت کی تحریک نے فیضان حاصل کیا تھا۔ اس کتاب میں کیرک گرد نے لفظ "موجودگی" کو نیا فلسفیانہ مفہوم عطا کیا اور بار بار "موجودیاتی" کی ترکیب استعمال کی کیرک گرد نے موجودیت کی کوئی جامع و مانع تعریف نہیں کی۔ بعد کے موجودیت پسند بھی اس کی کسی ایک تعریف پر متفق نہیں ہو سکے۔ جتنے موجودیت پسند فلاسفہ ہیں اتنے ہی مفہوم اس ترکیب کو پہنائے گئے ہیں۔ سارتر نے جھلا کر

Depressive Mania. -۱

کہہ دیا ہے کہ "موجودیت" کی ترکیب ہی لغو ہے۔ بہر حال کیرک گرد موجودگی کے معروف معنی سے قطع نظر کر کے "خالص انسانی موجودگی" سے بحث کرتا ہے۔ وہ سب سے پہلے یہ سوال پوچھتا ہے کہ بحیثیت انسان ہونے کے موجود ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اور جواب میں کہتا ہے کہ موجودگی سے اُس کی مراد مجرد و محض موجودگی نہیں ہے بلکہ "انسانی موجودگی" ہے۔

یہ کہنے سے اُس کا مطلب بنی نوع انسان کی موجودگی بھی نہیں ہے بلکہ فرد کی موجودگی ہے۔ موضوع کی موجودگی ہے۔ فرد کی یہ موجودگی ابدیت میں نہیں ہے بلکہ زمان میں ہے۔ آدمی پیدا ہوتا ہے۔ چند سال جیتا رہتا ہے اور پھر مر جاتا ہے۔ وہ اپنی مرضی سے اس دنیا میں نہیں آتا۔ اُسے چند روزہ فرصت مستعار ملتی ہے۔ اس کے باوجود وہ اپنی "موجودگی" کے لیے کیا کچھ نہیں کرتا۔ ایک موجودیت پسند کے لیے ضروری ہے کہ وہ محض عقلیاتی نقطۂ نظر سے اس مسئلے کا مطالعہ نہ کرے بلکہ یہ دیکھے کہ انسان کس جوش جذبہ سے اُس ہیئت موجودگی میں زندہ رہتا ہے جس کا انتخاب خود اُس نے اپنے لیے کیا ہے۔ پرجوش جذباتی نقطۂ نظر ہی موجودیت پسند فلسفی کو عقلیت پسند سے ممتاز کرے گا۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ عقلیت پسند محض ایک معروضی مفکر ہے جو تمام احساسات و جذبات سے قطع نظر کر لیتا ہے جب کہ موجودیت پسند موجودگی کے جذباتی پہلوؤں میں اپنے آپ کو کھو دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ موجودیت پسند کو موضوعی مفکر کہا جاتا ہے جب کہ سائنس دان اور عقلیت پسند معروضی مفکر کہلاتے ہیں۔ کیرک گرد نے سائنس دانوں اور عقلیت پسندوں کی بڑی تضحیک کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ لوگ انسانی موجودگی میں عملی حصہ لیے بغیر صرف دور ہی سے اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اس ضمن میں اُس نے ہیگل اور اُس کے پیروؤں پر سخت نقد لکھا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کا آغاز اس فقرے سے ہوا تھا۔

"میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں"۔

کیرک گرد کہتا ہے۔

"میں ہوں کیوں کہ میں موجود ہوں"۔

اس بات کی تشریح کے لیے اس نے ایک غائب دماغ آدمی کی کہانی لکھی ہے۔ اس آدمی کو اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ وہ اس دنیا میں موجود ہے۔ ایک دن صبح سویرے وہ جاگا تو اُس پر اپنی موجودگی کا انکشاف ہوا اور اُسی روز وہ مر گیا۔ کیرک گرد نے ہیگل کے افکار پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ اُس کا نظریہ بے مصرف اور بے ثمر ہے۔ کیوں کہ ہیگل نے کہیں بھی انسانی سطح پر ان افکار کی ذمے داری قبول نہیں کی۔ اُس کی مثال وہ ایک ایسے عیسائی سے دیتا ہے جو عیسائیت کے متعلق بحثیں کرتا ہے۔ وعظ کہتا ہے لیکن خود عیسائیوں کی طرح اپنی زندگی نہیں گزارتا۔ ہیگل پر اُس کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اُس کے "آفاقی ذہن" میں فرد اس طرح غائب ہو جاتا ہے جیسے ایک مچلتی ہوئی لہر سمندر کی گہرائیوں میں غائب

ہو جاتی ہے۔ مذہبیاتی مفہوم میں انسانی موجودگی سے کیرک گرد کی مراد ہے "فرد کی موجودگی"۔ بحیثیت ایک ذمے دار، گناہ کار اور مصیبت زدہ انسان ہونے کے جو بسیط افکار میں الجھنے کے بجائے اپنی نجات کی فکر کرتا ہے اور یکہ و تنہا اپنے خدا کے حضور میں سر جھکائے کھڑا ہے۔ اس کی رحمت اور بخشش کا طالب ہے۔

کیرک گرد کی ایک اور اہم کتاب ہے "غیر سائنسی پس نوشت کا تکملہ" جس میں اس نے "مسیحی موجودیت" کو شرح و بسط کے پیش کیا ہے۔ اس کتاب کے مطالب کی تلخیص درج ذیل ہے:(۱)

۱۔ تمام اساسی علم کا تعلق موجود سے ہے۔

۲۔ جس علم کا تعلق موجود سے نہیں ہے وہ علم اساسی نہیں ہے۔

۳۔ معروضی علم میں موضوع یا موجود سے قطع نظر کر لی جاتی ہے۔

۴۔ ایک موجود متنفس صرف اپنی موجودگی ہی کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ موضوع اپنی موضوعیت ہی میں کھو جائے۔

۵۔ صرف مذہبی اور اخلاقی علم ہی حقیقی علم ہے کیوں کہ اس کا تعلق براہ راست موضوع سے ہوتا ہے۔

۶۔ موضوعیت ہی صداقت ہے۔

کیرک گرد کہتا ہے کہ موضوعی صداقت کا معیار جذباتی اور ارادی ہے عقلیاتی نہیں ہے جب کہ معروضی صداقت کا معیار محض عقلیاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص "جو موجود" ہے اور اپنے کسی خیال کو صحیح سمجھتا ہے اور اس کی صحت پر پرجوش عقیدہ بھی رکھتا ہے تو اس کا وہ خیال صحیح ہوگا۔ یہی بات کیرک گرد کے فلسفے کو مغربی فلسفے کے رجحان غالب سے جدا کرتی ہے کہ اس نے استدلال کی نہج کو معروض سے بدل کر موضوع کی جانب موڑ دیا ہے۔ یعنی بسیط و مجرد افکار کے بجائے اس موضوع کو مرکز فکر بنایا جس کے ذہن میں وہ افکار پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں موضوع ٹھوس شخصیت ہے۔ وہ ہیگل کی طرح خدا کو معروض محض نہیں مانتا بلکہ موضوع محض شخصیت سمجھتا ہے۔ اس طرح اس نے مغربی مثالیت کی ترتیب کو بدل دیا ہے۔ مغرب کا فلسفہ اور سائنس اشیاء کے مشاہدے اور مطالعے سے اپنی جستجو کا آغاز کرتے ہیں جب کہ کیرک گرد کا نقطۂ آغاز شخصیت ہے فرد ہے۔ عقلیت پسندی اور سائنس کی جستجو کا آغاز اشیاء سے ہو کر اشیاء ہی پر منتہی ہوتا ہے جب کہ کیرک گرد شخصیت یا فرد سے شروع ہو کر دوبارہ شخصیت اور فرد کی طرف لوٹ آتا ہے۔ یہ جدول کچھ یوں بنے گی۔

عقلیت پسندی اور سائنس:

اشیاء سے شخصیت سے اشیاء

(1) Reason and Anti-Reason in Our Time. Barrett.

کیرک گرد کی مسیحی موجودیت :

کیرک گرد کے خدا کو موضوع محض قرار دینے پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس سے خدا کے وجود ہی کی نفی ہو جاتی ہے۔ یہ استدلال کچھ یوں ہوگا۔

موضوعیت صداقت ہے

خدا لا انتہا موضوعیت ہے

لہٰذا خدا صداقت ہے۔

کیرک گرد کا خدا اپنے وجود کے لیے انسانی موضوع یا موجودگی کا محتاج ہے جس کے ماوراء اس کا وجود تصوّر میں نہیں آ سکتا۔ مذہب کا خدا بیک وقت موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ اگر خدا کو معروض محض سمجھا جائے جیسا کہ ہیگل کے یہاں ہے یا موضوع محض مانا جائے جیسا کہ کیرک گرد کہتا ہے تو وہ مذہب کا خدا نہیں رہے گا مثالیت پسندی یا موجودیت پسندی کا خدا بن کر رہ جائے گا۔

ہیگل پر تنقید کرتے ہوئے کیرک گرد نے اس کے معروضی روح کے تصوّر کو رد کر دیا اور کہا۔

''موضوع ہی حقیقت ہے اور حقیقت ہمیشہ موضوع ہی میں ہوتی ہے''۔

کیرک گرد کہتا ہے کہ انسان اور خدا کے درمیان کسی قسم کا رابطہ قائم نہیں ہو سکتا جب تک کہ خدا کو موضوع نہ مانا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ زندہ اور حی کی قسم کا تعلق صرف ایک موضوع اور دوسرے موضوع ہی میں قائم ہو سکتا ہے۔ موضوع اور معروض کے درمیان پیدا نہیں ہو سکتا۔ ہیگل کے نظام فکر میں فرد حقیر و صغیر ہے کیوں کہ کائنات عین مطلق کے تدریجی انکشاف کا نام ہے جس میں فرد بے مایہ اور مجبور ہے۔ کیرک گرد کہتا ہے کہ فرد کوئی ترشی ترشائی ہوئی شے نہیں ہے بلکہ فاعل مختار ہے اور قوت انتخاب و فیصلہ رکھتا ہے۔ کیرک گرد انسان کے قدر و اختیار اور شخصی انتخاب کو بڑا اہم سمجھتا ہے۔ کہتا ہے:

''میرا انتخاب اور فیصلہ شخصی ہے۔ کوئی ذات مطلق میرے لیے کسی قسم کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ میں خود اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اپنے فیصلے کرتا ہوں''۔

کیرک گرد اس فردیت (1) کو بھی قبول کر لیتا ہے جو موضوعیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ فردیت پر زور دیتے ہوئے کہتا ہے:

''اگر میں نے اپنی قبر کے لیے کوئی کتبہ تجویز کیا وہ ہوگا — وہ فرد''۔

کیرک گرد انسانی ذہن کی ترقی کے لیے قدر و اختیار کو ضروری سمجھتا ہے۔ ایک مذہبی آدمی ہونے کی حیثیت سے اس کا خیال تھا کہ انسان صرف خدا کے

(1) Individualism.

حضور ہی میں موجود[1] رہ سکتا ہے لیکن اس حضوری کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہ گار تصور کرے کیوں کہ اُس کے خیال میں گناہ گار ہونے کا احساس ہی انسان کے دل میں جذبہ مذہبیت کو پیدا کرتا ہے۔

کیرک گرد کے افکار جن کی تشریح و ترجمانی بعد کے موجودیت پسندوں نے کی درج ذیل ہیں۔

۱۔ معروضی استدلال جس سے سائنس کام لیتی ہے غلط ہے کیوں کہ صرف موضوعی انداز فکر سے انسانی مسائل اور عقدوں کو حل کیا جا سکتا ہے۔ ہر انسان کسی نہ کسی پہلو سے یکتا اور بے مثال ہے اس لیے اس کا نقطہ نظر بھی منفرد اور یکتا ہونا چاہیے۔ اس کے خیال میں اخلاقی فیصلہ اُس وقت صحیح ہوتا ہے جب وہ آفاقی نہ ہو بلکہ انفرادی ہو۔

۲۔ اُس نے ذہنی کرب اور تشویش کے تصورات پیش کیے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فاعل مختار ہے جس کے باعث وہ خواہش بد اور گناہ کو اپنے اندرون میں پیدا ہوتے ہوئے محسوس کرتا ہے۔ اسی قدر و اختیار کے باعث انسان جذباتی خلفشار اور کشمکش میں مبتلا ہوگیا ہے۔ اس کشمکش سے صرف مسیح منجی ہی انسان کو نجات دلا سکتا ہے۔

۳۔ انسان پر قدر و اختیار کے باعث ہی ذمے داری کا بار پڑا ہے۔

۴۔ موضوع ہر وقت کسی نہ کسی کوشش میں لگا رہتا ہے۔ علم بغیر عالم کے کوئی وجود نہیں رکھتا۔ کسی شے کا ادراک اُسی وقت ہو سکتا ہے جب کوئی صاحب ادراک بھی موجود ہو۔ دنیا میں اگر کوئی شے حقیقی ہے تو وہ اپنے "موجود" ہونے کا احساس ہے۔

۵۔ زندگی کی بے ثباتی کا احساس انسان کے دل میں کانٹا بن کر چبھتا رہتا ہے۔ جب وہ بقائے دوام کا آرزو مند ہوتا ہے تو صورت حالات المناک ہو جاتی ہے اور انسان اپنے آپ کو موضوع سمجھنے کے بجائے محض ایک شے سمجھنے لگتا ہے۔

۶۔ انسانی زندگی حقیقتاً بے معنی اور مہمل ہے اور ہر شخص خود حسب مقدور اس میں معنی پیدا کرتا ہے۔

۷۔ معروضی انداز فکر انسانی شخصیت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ شخصیت محض عقل و خرد پر مشتمل نہیں ہے بلکہ اس میں احساسات و جذبات۔ قدر و اختیار اور قوت فیصلہ کے عناصر بھی موجود ہیں۔ سائنس سابقہ معلومات کی بنا پر ادراک حق کی کوشش کرتی ہے حالانکہ حق کا معیار ہمیشہ موضوع ہی معین کرتا ہے حق وہی ہے جو موضوع کے لیے حق ہے۔

۸۔ گنہگار ابدی مسرت سے دور رہتا ہے لیکن جب خدا اُس کی زندگی میں آ جاتا ہے تو احساس گناہ کی تلخی دور ہو جاتی ہے۔ جو شخص گناہ سے نا آشنا ہو

(1) Existent.

وہ خدا سے دور رہتا ہے کیوں کہ وہ خود اپنے آپ سے دور ہوتا ہے۔ گناہ کا احساس انسانی شعور کی گہرائیوں کو کھنگالتا ہے اور اُسے اپنے آپ کے قریب لے آتا ہے۔ اپنی کتاب "مرض اور موت" میں وہ کہتا ہے کہ انسان کے دکھ اور درد کا سرچشمہ خود اُس کے باطن میں ہے۔ اس دکھ درد کے لیے خارجی ماحول کو ذمے دار نہیں گردانا جا سکتا۔ اذیت ہمیشہ داخلی ہوتی ہے اور اس میں تشویش، احساس گناہ اور مایوسی کو دخل ہے۔

کیرک گرد مذہب اور فلسفے دونوں میں یونانی روایات کا مخالف تھا اور عقل استدلالی سے قطع نظر کرنے کی دعوت دیتا تھا۔ اس لحاظ سے وہ لوتھر کے زیادہ قریب ہے اور اُس کے اس نوع کے اقوال پر صاد کرتا ہے۔

"۔۔۔جو شخص عیسائی بننا چاہتا ہے اُسے چاہیے کہ وہ عقل کی آنکھ نکال دے"۔

"۔۔۔تمھارے لیے ضروری ہے کہ تم عقل سے کنارہ کش ہو جاؤ بلکہ اسے جان سے مار دو۔ جب تک تم یہ نہیں کرو گے تم آسمانی بادشاہت میں داخل نہیں ہو سکو گے"۔

"عقل ایک کسبی ہے"۔

کیرک گرد کہتا ہے۔

"۔۔۔صرف پرجوش جذبات کا اخذ کیا ہوا نتیجہ ہی قابل وثوق ہو سکتا ہے"۔

"۔۔۔ہمارے زمانے میں جس شے کی کمی ہے وہ تفکر نہیں پرجوش جذبہ ہے"۔

کیرک گرد کی یہ خرد دشمنی بھی موجودیت کی ایک اہم روایت بن چکی ہے۔ دوسرے خرد دشمنوں کی طرح وہ بھی اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ محض اس بنا پر عقل استدلالی سے کنارہ کشی نہیں کی جا سکتی کہ وہ زندگی کے تمام عقدوں کو حل کرنے سے قاصر ہے۔ پرجوش جذبات بھی تو زندگی کے تمام عقدے حل کرنے سے معذور ہیں بلکہ انسانی زندگی کے اکثر عقدے پرجوش جذبات ہی کے پیدا کردہ ہیں۔ کیرک گرد کی خرد دشمنی نے اُس کے اسلوب بیان کو بھی متاثر کیا ہے۔ وہ بڑی الجھی ہوئی نثر لکھتا ہے اور اس کی تالیفات میں ربط و تسلسل کا فقدان ہے۔

کیرک گرد کے افکار پر محاکمہ کرتے وقت اس حقیقت کا پیش نظر رہنا ضروری ہے کہ بنیادی طور پر وہ ایک مذہبی مفکر اور مصلح ہے۔ ہائی ڈگر نے کہا ہے کہ وہ ایک متکلم ہے فلسفی نہیں ہے۔ اپنی ایک کتاب "بحیثیت ایک مصنف کے میری کتاب کا نقطۂ نظر" میں جو ۱۸۴۸ میں چھپی تھی اُس نے دعویٰ کیا کہ میں "ماسور من اللہ" ہوں اور ایک الہامی آواز میری رہنمائی کرتی ہے۔ اس بات کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اس کے محبوب فلسفی سقراط کو بھی "اندر کی آواز" برے کاموں سے منع کیا کرتی تھی۔ کیرک گرد کے خیال میں اُسے مروجہ عیسائیت کی اصلاح کا کام سونپا گیا تھا۔ وہ معاصر عیسائیت سے اس لیے بے زار تھا کہ کلیسا پر پادریوں کا تسلط ہے اور وہ مذہب کے اجارہ دار بن گئے ہیں۔ اُن کی

تقدس فروشی اور دکان آرائی کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے کیرک گرد نے کہا کہ خدا اور بندے کے مابین بلاواسطہ قلبی و روحانی ربط و تعلق سچی عیسائیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس مقصد کے لیے خدا کو ایک شخصیت ماننا پڑے گا جو بذات خود جذبات و احساسات سے متصف ہے۔ اپنے بندوں کے روحانی کرب سے متاثر ہوتی ہے اور گناہ گاروں کی پشیمانی کو نظر استحسان سے دیکھتی ہے۔ کیرک گرد کے خیال میں "موجودیاتی کرب ناکی" اس دہشت سے پیدا ہوتی ہے جو موروثی گناہ کے ساتھ شروع سے وابستہ ہے۔

کیرک گرد نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے یہ دعویٰ محل نظر ہے۔ موضوعیت اور فردیت باہم دگر وابستہ ہیں۔ جب موضوعیت ہی کو صداقت مانا جائے گا تو ہر فرد کا صداقت کا تصور اس کے ساتھ خاص ہوگا۔ اس صورت میں ہر فرد ہر اس خیال کو مبنی بر صداقت سمجھے گا جو اس کی ذاتی رائے کی تصدیق کرے گا۔ چنانچہ صداقت کے اتنے ہی تصورات ہوں گے جتنے کہ افراد۔ گویا صداقت کا تصور ہی باطل ہو جائے گا۔ یہی حال اخلاقی قدروں کا بھی ہوگا۔ جب ہر فرد یا ہر موضوع حسن و قبح یا خیر و شر کا معیار اپنی شخصی پسند، ارادے یا جذبے کو بنا لے گا جیسا کہ کیرک گرد کی دعوت ہے تو خیر و شر کا کوئی معیار ہی باقی نہیں رہے گا۔ جو شخص جس بات کو خیر سمجھے گا وہی اس کے لیے خیر ہوگی۔ دنیائے فلسفہ میں انتہا پسندانہ موضوعیت و فردیت کی یہ روایت کیرک گرد سے شروع نہیں ہوئی۔ اس کا آغاز قدیم یونان کے سوفسطائیوں پروتاغورس وغیرہ سے ہوا تھا۔ سوفسطائی بھی معروضی صداقت کے منکر تھے۔ ان کا اصول تھا۔

"خیر وہ ہے جسے میں خیر جانتا ہوں۔ سچ وہ ہے جسے میں سچ مانتا ہوں۔"

افلاطون نے سوفسطائیوں کی ژولیدگی فکر اور ذہنی پراگندگی کا پردہ چاک کیا تھا۔ کیرک گرد نے سفسطہ کی اس روایت کا احیاء کیا تھا جب اس نے کہا کہ موضوعیت ہی صداقت ہے۔

معاشرتی پہلو سے کیرک گرد کی موضوعیت اور فردیت ترقی پرور اجتماعی تقاضوں کے منافی ہے۔ جس معاشرے میں ہر فرد موضوعیت اور فردیت کے تحت اپنے ہی شخصی مفاد کے حصول میں ہمہ وقت کوشاں رہے گا اس کے دل میں انسانی ہمدردی اور دلسوزی کے سوتے خشک ہو جائیں گے۔ جب نظریاتی سطح پر اس حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے کہ موضوعیت ہی صداقت ہے تو عملی دنیا میں ہر فرد ذاتی مفاد کی پرورش میں اپنے آپ کو حق بجانب سمجھے گا خواہ اس کے حصول کے لیے اسے دوسروں کے حقوق و مفادات کو پامال ہی کرنا پڑے۔ کیرک گرد نے موضوعیت اور فردیت کا یہ نتیجہ قبول کر لیا ہے۔ ۱۸۴۶ء میں اس نے ایک ناول پر تبصرہ لکھا جو بعد میں "دور حاضر" کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس تبصرے میں اس نے اشتراکیت کی جو ان دنوں شائع ہو رہی تھی سخت مخالفت کی اور کہا ...

"اجتماعی ملکیت کا دیو فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا ہے۔"
اشتراکیت کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے۔
"اس کی اشاعت کے روکنے کے لیے ضروری ہے کہ فرد اپنی تنہائی میں وہ شجاعت پیدا کرے جو اس آدمی کے حصے میں آتی ہے جو صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔"
اسی مقالے میں اس نے "عوام کے خلاف تشدد کے خلاف۔ سطحیت۔ کمینگی۔ بیہودگی اور حیوانیت کے خلاف" کشمکش کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہا ہے کہ "ہموار کر دینے والے اس عمل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں۔"
کیرک گرد کے ان خیالات کے پیش نظر اس بات سے چنداں حیرت نہیں ہوتی کہ یورپ اور امریکہ میں اس کی موجودیت کا نہایت گرم جوشی سے خیر مقدم کیا گیا ہے اور اس کی اشاعت بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی جا رہی ہے۔ اصلاح یافتہ کلیسا کے پادری۔ کلیسائے روم کے زعماء اور یہودی احبار سب مل کر "ہموار کر دینے والے عمل" کو روکنے میں کوشاں ہیں۔
کیرک گرد دو دبستانوں کا بانی ہے:
۱۔ موجودیت پسندی۔ ۲۔ جدلیاتی الٰہیات۔
مذہبی موجودیت پسندوں میں جبریل مارشل اور کارل جاسپرز اسی کے خوشہ چیں ہیں۔ سارتر نے اپنی موجودیت کی تعبیر کیرک گرد کی طرح فرد ہی کے حوالے سے کی ہے۔ دنیائے ادب میں کیرک گرد نے ابسن۔ آرتھر سڑنگ برگ۔ سارتر۔ کامیو وغیرہ کے فن و ادب پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ ایملی برونر کی جدلی الٰہیات کا پیرایۂ استدلال وہی ہے جو کیرک گرد کا مابہ الامتیاز تھا۔ یہودیوں میں مارٹن بیوبر اور اس کے تلامذہ اپنے مذہب کی تجدید کیرک گرد کے موجودیاتی افکار کی روشنی میں کر رہے ہیں۔ مارٹن بیوبر کی کتاب "میں اور تم" کو مذہبی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ عیسائی متکلمین کیرک گرد کی خرد دشمنی کے باعث اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ کیرک گرد سے پہلے جرمن فلاسفہ ہامان اور شیلنگ نے عقل و خرد کی مخالفت کرتے ہوئے جبلت، وجدان اور اشراق کو اس پر فوقیت دینے کی کوشش کی تھی۔ کیرک گرد اپنے روز نامچے میں لکھتا ہے۔
"مقصد تو یہ تھا کہ عقل اور صرف عقل ہی کی مخالفت کی جائے۔ مجھے اس کام کے لیے مامور کیا گیا تھا اسی لیے مجھے عقل کے تیز ہتھیار سے مسلح کیا گیا۔"
کیرک گرد جیسا زیرک منطقی یہاں ٹھوکر کھا گیا ہے ظاہر ہے کہ جب ایک خرد دشمن عقل کی تنقیص کی کوشش میں عقل ہی کے ہتھیار سے کام لے گا تو گویا وہ خود اپنے نتائج فکر کو باطل ثابت کر رہا ہوگا۔ عقل کو ناقص سمجھنے والے کا عقلی استدلال کیسے محکم ہو سکتا ہے۔ یہ کیرک گرد ہی کا نہیں تمام خرد دشمنوں کا المیہ ہے کہ وہ عقلی دلائل سے عقل کی تنقیص کر کے خود اپنے ہی نظریات کی نفی کرنے پر

مجبور ہو جاتے ہیں۔

کیرک گرد کے منتشر افکار کو کارل جاسپرز نے ایک باقاعدہ مکتب فکر کی صورت میں مرتب کیا اور فلسفۂ موجودیت کی تشکیل عمل میں آئی۔ کارل جاسپرز اولڈن برگ (جرمنی) میں ۱۸۸۳ء میں پیدا ہوا۔ اس نے اوائل عمر میں قانون اور طب کا مطالعہ کیا اور پھر نفسیات کی طرف رجوع کیا۔ کئی سال تک وہ ہائڈل برگ کے شفاخانے میں نفسیاتی معالج کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ ۱۹۲۱ء میں وہ فلسفے کا درس دینے لگا اور اس نے کیرک گرد کے افکار سے اہل علم کو روشناس کرایا۔

جاسپرز کہتا ہے کہ مابعدالطبیعیاتی افکار اور ازلی و ابدی صداقتوں کے تصورات محض اوہام باطل ہیں۔ ہر فرد ایک خاص لمحے میں ایک خاص حالت میں موجود ہے اور خاص قسم کے واردات و تجربات سے دو چار ہوتا ہے۔ اس وقت وہ کسی وجود مطلق کے متعلق نہیں سوچتا بلکہ اپنے موجودہ واردات ہی کو پیش نظر رکھتا ہے۔ جاسپرز کے خیال میں دور حاضر کے صرف دو فلسفی جیدالفکر ہیں۔ وہ ہیں نٹشے اور کیرک گرد۔ ان کے نظریات مکتبی اور روایتی فلسفے کے خلاف بغاوت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ نیٹشے اور کیرک گرد میں فلسفۂ یونان کی مخالفت کا عنصر مشترک ہے۔ نیٹشے عیسائیت کا مخالف تھا۔ کیرک گرد نے بھی مروجہ عیسائیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ کیرک گرد کی طرح جاسپرز بھی سائنس کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ سائنس کے احاطۂ کار کو محدود سمجھنے ہی سے ہم موجودی فلسفے کے قبول کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔ اس کے خیال میں فلسفہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں عقل نا کام اور درماندہ ہوتی ہے یا بالفاظ جاسپرز "غرقاب" ہو جاتی ہے۔ جاسپرز قدماء یونان کا اس لیے مخالف ہے کہ اس کے خیال میں (۱) قدماء یونان نظریاتی تجزیے میں الجھے رہے اور انہوں نے حیات انسانی کو بدلنے کے لیے کوئی بلاواسطہ دعوت نہیں دی۔ (۲) وہ اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ ہم مفکر اور تجزیہ پسند بن جائیں۔ جاسپرز نیٹشے سے خاصا متأثر ہے۔ فلسفیانہ عقاید میں اسے لا ادری کہا جاتا ہے۔

جبریل مارسل کیرک گرد کا مقلد ہے اور اسی کی طرح مسیحی موجودیت کی ترجمانی کرتا ہے۔ وہ ۱۸۸۹ء میں ایک رومن کیتھولک گھرانے میں پیدا ہوا لیکن بعد میں لا ادری ہو گیا۔ فلسفے میں وہ ہیگل، بریڈ لے اور رائس سے متأثر ہوا اگرچہ اس کے خیال میں ان فلاسفہ نے فرد کے موجود ہونے کی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے اور منطقی موشگافیوں میں الجھ کر رہ گئے ہیں۔ جنگ عالمگیر نے اس کے ذہن میں یہ بات راسخ کر دی کہ جدید تمدن کی بنیادیں نہایت بودی ہیں۔ اس کے نظریے میں برگساں کے اثرات کی جھلک بھی دکھائی دیتی ہے جس سے اس نے وجدان اور خرد دشمنی کے تصورات اخذ کیے ہیں۔ جبریل مارسل مابعدالنفسیات کی طرف بھی مائل تھا اور حاضرات ارواح میں دلچسپی لیتا تھا۔ اسے ایک قابل اعتنا تمثیل نگار اور موسیقار بھی سمجھا جاتا ہے۔ اپنی تمثیلوں میں وہ افراد کو ان کے مخصوص ماحول سے وابستہ

کر کے دیکھتا ہے اور موسیقی کے زیر اثر وہ اُن معانی سے بھی اعتنا کرتا ہے جو حقائق سے ماوراء ہوتے ہیں۔ اس کی تمثیلوں کے کردار شدید محرومی اور تنہائی میں مبتلا دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۹۲۸ء میں اُس نے بپتسمہ لیا اور کلیسائے روم سے دوبارہ وابستہ ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ انسان یاس کے باعث داخلی خلا اور احساسِ تنہائی کا شکار ہو جاتا ہے جس سے نجات پانے کے لیے انسان کو عالم ماوراء سے رجوع لانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

جن فلاسفہ نے کیرک گرد اور جبرئیل مارسل کے مذہبی افکار سے قطع نظر کرکے موجودیت کو خالصتاً محققانہ علمی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی ان میں ہائی ڈگر اور ژاں پال سارتر ممتاز مقام کے مالک ہیں۔

مارٹن ہائی ڈگر ۱۸۸۹ء میں پیدا ہوا۔ اوائل شباب میں اُس کا ارادہ کلیسائے روم سے وابستہ ہونے کا تھا لیکن بعد میں الحاد کی طرف مائل ہو گیا۔ جب وہ ماربرگ میں فلسفے کا استاد تھا تو اُس نے کانٹ اور افلاطون کے افکار پر قابل قدر کتابیں لکھیں۔ وہ نٹشے اور ہسرل سے بہت متأثر ہوا۔ وہ کیرک گرد کو محض ایک مذہبی اہل قلم سمجھتا ہے اور نٹشے کی طرف مائل ہے جسے وہ عظیم فلاسفہ میں شمار کرتا ہے۔ گذشتہ جنگ عظیم میں اُس نے ناتسیوں کی ہمنوائی کی تھی اس لیے جنگ کے خاتمے پر اُسے درس گاہ سے ہٹا دیا گیا۔ آج کل وہ گوشہ نشینی کی زندگی بسر کر رہا ہے۔

بعض اہل الرائے ہائی ڈگر کے فلسفے کو موجودیت کا نام نہیں دیتے کیونکہ اواخر عمر میں اس نے بہ تکرار کہا ہے کہ اُس نے شروع ہی سے اپنی توجہ وجود پر مرکوز رکھی ہے اور موجود کو ہمیشہ ثانوی حیثیت دی ہے۔ وہ خود بھی اپنے موجودی ہونے سے انکار کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی کتاب ''وجود اور زمان'' میں اُس نے انسان یا فرد کو موضوع بحث نہیں بنایا جیسا کہ موجودیوں کا شعار ہے بلکہ وجود ہی پر سیر حاصل بحثیں کی ہیں۔ جہاں کہیں اُس نے فرد کے وجود ہونے پر بحث کی ہے وہاں بھی اُس کا مقصد یہی رہا ہے کہ موجود کے واسطے سے وجود کی کنہ کو پانے کی کوشش کی جائے۔ بہر صورت سارتر کے افکار پر اُس نے گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ اس کے اہم موجودی افکار درج ذیل ہیں۔

۱۔ انسان ایک شے نہیں ہے بلکہ ایسا وجود ہے جو صاحب اختیار ہے اور قوت فیصلہ رکھتا ہے۔ اسی لیے وہ اپنے فلسفے کو انسان پسندی کا فلسفہ کہتا ہے۔ وہ انسان کو صداقت کا موجد بھی سمجھتا ہے اور انسان کے مقابلے میں خدا کا بھی قائل نہیں ہے۔

۲۔ انسان آزاد ہے فاعل مختار ہے۔ یہی اختیار اُس کے لیے تشویش کا باعث بن گیا ہے۔ وہ تشویش اور دہشت میں فرق کرتا ہے۔ دہشت کسی خارجی شے سے وابستہ ہوتی ہے جب کہ تشویش انسان کے اندرون سے اُبھرتی ہے۔

۳۔ اذیت موت اور فنا کے تلخ احساس سے پیدا ہوتی ہے۔ موت کو اُس نے

نیستی کا نام دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کچھ نہیں جانتا کہ وہ کہاں سے اس عالم آب و گل میں وارد ہوا نہ اسے اپنی منزل کا کچھ علم ہے۔ انسان چاروں طرف سے فنا اور نیستی میں گھرا ہوا ہے جس کا احساس اس کے لیے کرب ناک اذیت کا باعث ہوا ہے۔ یہ اذیت ہمارے دل و دماغ کی گہرائیوں میں سرایت کر چکی ہے اور ہم اس خرابہ آباد دنیا میں اپنے آپ کو یکسر تنہا اور بے بس پاتے ہیں۔ جب تک ہم اپنے آپ کو نوع انسان سمجھتے رہیں ہمیں تحفظ کا احساس ہوتا ہے لیکن جب ہمیں اپنے فرد ہونے کا احساس ہوتا ہے تو ہم تحفظ کے احساس سے محروم ہو جاتے ہیں اور نیستی اور فنا کی دہشت ہم پر غلبہ پا لیتی ہے۔ موت اور فنا ایک ٹھوس حقیقت ہے اور ہر موجود کا عنصر لازم ہے۔

عقل و خرد کا احاطۂ کار محدود ہے اور سائنس انسانی فطرت سے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتا سکتی۔

صرف انسان ہی موجود ہے۔ چٹانیں ہیں لیکن وہ "موجود" نہیں۔ درخت ہیں لیکن "موجود" نہیں۔ گھوڑے ہیں لیکن وہ "موجود" نہیں۔ ہائی ڈگر کے فلسفے کے دو بنیادی افکار نیستی اور قدر و اختیار کو سارتر نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ہائی ڈگر کی اخلاقیات بھی انہی تصورات سے متفرع ہوئی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اخلاق کے کوئی بندھے ٹکے اصول نہیں ہیں نہ ازلی و ابدی اخلاق قدروں کا کوئی وجود ہی ہے۔ ہم جس لمحے میں موجود ہیں اسی گریز پا لمحے میں ہماری گریزاں اخلاقی قدروں کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ اس لمحے میں ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں اس میں ہم مختار مطلق ہیں۔ اس وقت جو کچھ بھی ہم کریں وہی ہمارا اخلاق ہے۔ گویا ہم لمحہ بہ لمحہ اپنی اخلاقی قدروں کی تخلیق کرتے رہتے ہیں۔ ازلی و ابدی قدریں محض واہمے ہیں۔

ژاں پال سارتر ۱۹۰۵ء میں پیدا ہوا۔ ابھی وہ دودھ پیتا بچہ تھا کہ اس کا باپ فوت ہو گیا۔ اس کے نانا نے بڑے لاڈ اور چاؤ سے اس کی پرورش کی اس کی غیر معمولی ذکاوت کے آثار بچپن ہی سے ظاہر ہونے لگے تھے۔ وہ ایک دبلا پتلا، بھینگا، بیمار بچہ تھا لیکن جیسا کہ اس کی خود نوشت سوانح "الفاظ" سے مفہوم ہوتا ہے بلا کا ذہین تھا۔ کہتا ہے۔ "میری ماں کہتی ہے کہ میں دس ماہ کا بچہ تھا اور تنور میں زیادہ مدت تک پک کر دوسرے بچوں کی بہ نسبت زیادہ خستہ اور چمکیلا ہو گیا تھا۔"

سارتر بہت چھوٹی عمر ہی میں ایسے مابعد الطبیعیاتی اور نفسیاتی مسائل پر غور کرنے لگا جو اکثر بالغوں کو ساری عمر پریشان نہیں کرتے۔ مثلاً وہ گیارہ برس کا تھا جب اس نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا۔ یہ محض اتفاق ہی نہیں ہے کہ اسی سال اس کی ماں نے دوبارہ ایک بحری انجینئر سے نکاح کر لیا تھا۔ سارتر جیسے ذکی الاحساس لڑکے کو اس نکاح سے اتنا ہی شدید صدمہ ہوا ہو گا جتنا کہ شیکسپیئر کے مشہور المیہ کردار ہیملٹ کو ہوا تھا۔ یہ بات اس کے لیے سوہان روح سے کم نہ تھی

کہ ایک اجنبی اُس کی ماں کی محبت میں برابر کا شریک ہو گیا تھا اور اس کی پیاری ماں ہر وقت اپنے لاڈلے بچے کی ناز برداری کرنے کے بجائے اس نو وارد کی تالیف قلب میں لگی رہتی تھی ۔ ممکن ہو سکتا ہے کہ اسی محرومی نے اُس کے مذہبی عقاید کو مجروح کیا ہو اور اُسے عورت سے بھی متنفر کر دیا ہو ۔

سارتر کو شروع ہی سے فلسفے میں گہرا شغف تھا ۔ وہ ہر روایتی عقیدے کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور ہر مسئلے میں ذاتی رائے رکھتا تھا ۔ ۱۹۲۶ع میں اُس نے فلسفے کی ڈگری لی ۔ اس کے بعد دو سال تک اُسے لازمی فوجی تربیت حاصل کرنا پڑی ۔ کچھ عرصے تک وہ ایک قصباتی مدرسے میں پڑھاتا بھی رہا ۔ اس زمانے میں وہ سمعی و بصری[1] واہموں کا شکار تھا اور اس وہم میں مبتلا تھا کہ ایک مچھلی اُس کا پیچھا کرتی رہتی ہے ۔ ایک رات اپنی روسی محبوبہ اولگا کے ساتھ شب گشت کرتے ہوئے اُس نے محسوس کیا کہ ایک مچھلی اُس کا تعاقب کر رہی ہے ۔ بعد میں یہ بات اُس نے اپنی دوست سمون دی بووائر کو بھی بتائی تھی ۔ دوسری جنگ عظیم کا آغاز ہوا تو سارتر کو فوجی خدمات کے لیے طلب کر لیا گیا ۔ جنگ کے پہلے ہی برس وہ جرمنوں کے ہاتھ قید ہو گیا ۔ ایک برس کی نظر بندی کے بعد اُسے طبی وجوہ کی بنا پر رہا کر دیا گیا ۔ ۱۹۴۰ع میں فرانسیسیوں کو شکست فاش ہوئی اور فرانس پر جرمنوں کا تسلط ہو گیا ۔ اِن ایام میں جیالے فرانسیسیوں نے فاتحین کے خلاف تحریک مقاومت شروع کی جس میں سارتر نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۔ جرمنوں کے استبداد اور تسلط سے سارتر نے جو عذاب ناک تلخی محسوس کی اور انفرادی حیثیت سے اُس نے مقاومت کا جو بیڑا اُٹھایا اُسے عمومی حیثیت دے کر ہی اُس نے اپنا فلسفہ موجودیت مرتب کیا ہے ۔ چونکہ افراد ہی جرمنوں کے خلاف لڑ رہے تھے اور بہ رضا و رغبت اپنی عزیز جانیں قربان کر رہے تھے اور انفرادی طور ہی پر ذاتی وابستگی[2] سے انھیں اپنی راہ عمل کا انتخاب کرنا پڑتا تھا اس لیے موضوعیت اور فردیت فلسفۂ موجودیت کے اساسی تصورات قرار پائے ۔ مقاومت کے دوران سارتر آزادی کے ایک نئے مفہوم سے آشنا ہوا ۔ ''جمہوریۂ سکوت'' میں اُس نے اپنے تجربے کو تفصیل سے بیان کیا ہے ۔ اس میں وہ لکھتا ہے ۔

''ہم کبھی بھی اتنے آزاد نہیں تھے جتنا کہ جرمنوں کے تسلط کے دوران میں تھے ۔ ہمیں تمام حقوق سے محروم کر دیا گیا تھا ۔ ہمیں بات کرنے کا حق بھی میسر نہیں تھا ۔ ہر روز ہماری توہین کی جاتی تھی اور ہمیں یہ سب کچھ چپ چاپ سہنا پڑتا تھا ۔ ہمارے گروہ کے گروہ مزدوری یہودیت یا سیاسی قید کے نام پر جلا وطن کر دیے گئے ۔ اشتہاروں ، اخباروں کے اعلانات میں سنیما کے پردے پر ہماری جو بے رنگ اور گھناؤنی تصویر دکھائی جاتی تھی ۔ ہمارے ستم گر یہ توقع رکھتے تھے کہ ہم اُسے قبول کر لیں ۔ یہی وجہ ہے کہ

---

۱ - Hallucinations ۔

۲ - Involvement, Engagement ۔

ان حالات میں ہم آزاد تھے۔ ہمارے افکار میں ناتسی زہر سرایت کر چکا تھا اس لیے ہم اپنے صحیح خیال ہی کو اپنی فتح مندی سے تعبیر کرتے تھے۔ طاقت ور پولیس ہمیں زبان بندی پر مجبور کرتی تھی۔ اس لیے ہماری زبانوں سے نکلا ہوا ہر لفظ اصولوں کے اعلان کا درجہ رکھتا تھا۔ ہمارا ہر وقت شکار کھیلا جاتا تھا اس لیے ہمارا ہر اشارہ سنجیدہ ذمے دارانہ وابستگی سے بہرہ ور تھا۔ ان صبر آزما حالات ہی نے ہمارے لیے یہ ممکن بنا دیا کہ ہم اس پرجوش اور محال قسم کی موجودگی[۱] سے دو چار ہوں جو انسان کا مقدر بن چکی ہے۔ جلاوطنی، قید اور خاص طور پر موت جس سے ہم اپنے پر مسرت ایام میں خوف زدہ رہتے تھے ہمارے لیے ایسے تجربات کی صورت اختیار کر گئی جو عادتاً اختیار کیے جاتے ہیں۔ ہم نے مان لیا کہ وہ ناگزیر حادثات نہیں ہیں اور نہ متواتر خطرات ہیں لیکن ہمارے لیے ضروری ہو گیا کہ ہم انہیں بطور اپنے مقدر کے قبول کر لیں اور انہیں اپنی انسانی حقیقت کا گمبھیر مبداء تصور کریں۔ ہر لمحے بھرپور مفہوم میں ہمیں اس چھوٹے سے فقرے کا احساس ہوتا رہا کہ ''انسان فانی ہے''۔ اور ہم میں سے ہر ایک نے اپنی زندگی سے متعلق جو انتخاب بھی کیا وہ حقیقی[۲] تھا۔ کیونکہ وہ موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کیا گیا تھا اور کچھ اس طرح کا تھا کہ ''ہمیں مر جانا منظور ہے لیکن۔۔۔'' یہاں میں ان لوگوں کی بات نہیں کر رہا جو چیدہ و منتخب تھے اور مقاومت میں حصہ لے رہے تھے بلکہ ان تمام فرانسیسیوں کا ذکر کر رہا ہوں جنھوں نے چار سال تک دن رات کے ہر لمحے میں کہا ''نہیں!'' دشمن کے ظلم و تشدد نے ان غیر معمولی حالات میں ہمیں ایسے سوالات پوچھنے پر مجبور کر دیا جو آدمی کو عام حالات میں نہیں سوجھا کرتے: ہم میں سے وہ تمام لوگ جو مقاومت کی تفصیل جانتے تھے تشویش کی حالت میں اپنے آپ سے پوچھتے تھے ''انھوں نے مجھے جسمانی اذیت دی تو کیا میں چپ رہ سکوں گا۔'' اس طرح آزادی کا بنیادی سوال اٹھایا گیا اور ہم اس گہرے علم سے بہرہ ور ہوئے جو کہ کسی آدمی کو اپنی ذات سے متعلق ارزانی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ انسان کا راز نہ 'اڈیپس الجھن' میں ہے نہ کہتری کی الجھن میں: یہ اس کی اپنی آزادی کی حدود ہیں۔ اس کی موت اور جسمانی اذیت کا سامنا کرنے کی اہلیت۔ وہ لوگ جو زیر زمین کام کر رہے تھے ان کی کشمکش کے احوال نے ہمیں ایک نئی قسم کا تجربہ عطا کیا۔ وہ فوجیوں کی طرح کھلم کھلا نہیں لڑتے تھے اور ہمیشہ تنہائی سے دوچار رہتے تھے۔ تنہائی ہی کے عالم میں ان کا پیچھا کر کے انہیں گرفتار کر لیا جاتا تھا۔ بے بسی اور کس مپرسی کے عالم میں انھوں نے جسمانی اذیت کی کڑیاں جھیلیں

۱- Existence ۲- Authentic

تن تنہا اور برہنہ، ظالموں کے سامنے دکھ اٹھائے جب کہ کوئی بھی ہمت افزائی کرنے والا موجود نہیں تھا۔ لیکن اپنی تنہائی کی گہرائیوں میں وہ اُن لوگوں کے لیے سینہ سپر تھے جو مقاومت میں ان کے ساتھی تھے۔ تنہائی کے عالم میں کامل ذمے داری۔۔ کیا یہی آزادی کی تعریف نہیں؟"

جن خاص حالات کا سارتر نے ذکر کیا ہے اُن میں بے شک آزادی کی یہی تعریف کی جا سکتی ہے لیکن کیا یہ ایسی تعریف ہے جو ہر نوع کے حالات میں سچی ہو سکتی ہے؟ ہائنے مان نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سارتر جس تجربے کا یہاں ذکر کرتا ہے وہ سیاسی نوعیت کا ہے کہ ایک سیاسی گروہ کا تجربہ ہے۔ اخلاقیاتی تجربہ ہے کہ اس میں اخلاقی انتخاب مشمول ہے۔ اس پہلو سے مابعد الطبیعیاتی بھی ہے کہ یہ ایک خاص صورت احوال میں فرد کا تجربہ ہے جو تنہائی کے عالم میں اپنی جماعت سے اپنا تعلق برقرار رکھتا ہے جس کے سامنے وہ جواب دہ ہے۔ آزادی کے تجربے کے بطور وہ بجا طور پر آزادی کے دو پہلوؤں پر زور دیتا ہے۔ منفی طور پر ظلم و ستم کا مقابلہ کرنے کی سکت اور مثبت طور پر انتخاب کی ذمے داری۔ البتہ یہاں ایک غیر معمولی شدید نوع کی صورت حالات کو غلط طور پر عمومی رنگ دے دیا گیا ہے چنانچہ سارتر نے آزادی کی جو تعریف مندرجہ بالا اقتباس کے اواخر میں کی ہے وہ مقاومت کے دوران میں تو درست ہے لیکن ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسرے انسانی احوال و ظروف میں بھی سچی ہو سکے۔ آزادی کا یہ تصور بڑی حد تک منفی ہے یعنی مقاومت کے دوران اپنے ستم گر کے سامنے "نہیں" کہنے پر ہی مقاومت کرنے والوں کو اپنی آزادی کا احساس ہو سکتا ہے۔ آزادی کے اس منفی تصور نے سارتر کے سارے نظام فکر کو منفی رنگ دے دیا ہے۔ اسی بنا پر سارتر کو منفیت کا فلسفی بھی کہا گیا ہے۔

۱۹۴۴ء میں سارتر نے درس و تدریس سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور تخلیقی کام میں منہمک ہو گیا۔ اُسے شروع ہی سے بورژوا سے نفرت تھی اور اسی بنا پر وہ اشتمالیوں کی ہم نوائی کا دم بھرتا رہا لیکن نظریاتی اختلاف کے باعث ۱۹۴۹ء میں اس نے اپنی علیحدہ جماعت قائم کی جس کا نام اس نے "جمہوری انقلابی جماعت" رکھا۔ اس جماعت کو فروغ نہ ہو سکا اور اس نے پھر اشتمالیت کی پُر جوش حمایت کرنا شروع کیا۔ آج کل وہ روس، چین، کیوبا اور دوسرے اشتمالی ممالک کی تعریف میں رطب اللسان ہے اور سرمایہ دار مغرب اور اضلاع متحدہ امریکہ کی مذمت میں پیش پیش ہے۔ جب اضلاع متحدہ امریکہ کی سازش سے کیوبا پر حملہ ہوا تو سارتر نے اضلاع متحدہ امریکہ کے خلاف قلمی محاذ کھول دیا۔ اسی طرح اس نے شدید مخالفت کے باوجود الجزائر کے حریت پسندوں کی دلیرانہ حمایت کی جس پر اس کے مکان کو بم سے اُڑانے کی کوشش بھی کی گئی۔ وہ ویت نام کے حریت پسندوں کی حمایت میں خاصی سرگرمی سے کام کر رہا ہے۔ اسے ادبیات کا نوبل انعام پیش کیا گیا تو اس نے یہ کہہ کر اُسے ٹھکرا دیا۔

"میں ژاں پال سارتر کے بجائے یہ دستخط کرنا پسند نہیں کرتا "ژاں پال سارتر نوبل انعام کا پانے والا"۔

سارتر کی زندگی بڑی سادگی میں گزر رہی ہے۔ اسے لڑکپن سے پڑھنے لکھنے کا جنون رہا ہے غالباً اسی لیے اس نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کا نام "الفاظ" رکھا ہے۔ الفاظ ہی اس کا اوڑھنا بچھونا ہیں۔ اس کا محبوب مشغلہ یہ ہے کہ وہ پیرس کے کسی ہوٹل کے کسی گوشے میں بیٹھا چائے کی چسکیاں لیتے ہوئے اپنے ناولوں۔ تمثیلوں اور فلسفیانہ کتابوں کے لیے اشارات قلم بند کرتا رہتا ہے۔ اس کی تمثیلیں دنیا بھر کے شہروں میں کھیلی جاتی ہیں اور لوگ جوق در جوق انہیں دیکھنے آتے ہیں۔ اس کے قلم سے نکلے ہوئے ایک ایک لفظ کو عقیدت سے پڑھا جاتا ہے۔ سارتر نے مصر، یونان، اطالیہ، روس اور اضلاع متحدہ امریکہ کی سیاحت بھی کی ہے۔ آج سے تیس چالیس برس پہلے اس نے اپنی ایک ہم جماعت اور دوست سمون دی بوائر سے یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ بغیر نکاح کیے میاں بیوی کی طرح زندگی گزاریں گے۔ وہ اس معاہدے پر قائم ہے اس معاہدے میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں ہے شاید اسی لیے یہ تعلق منکوحہ رشتے سے زیادہ پائدار ثابت ہوا ہے۔ سمون خود بھی ایک بلند پایہ اہل قلم ہے۔ وہ سارتر کی "ملحدانہ وجودیت" کی پر جوش حامی ہے۔ اس نے اپنی مشہور کتاب "دوسری جنس" میں عورت کی نفسیات سے جو بحث کی ہے اس پر سارتر کے افکار کی چھاپ صاف دکھائی دیتی ہے۔ دوسری جنگ کے عظیم کے خاتمے پر سارتر اور کامیو نے فلسفہ موجودیت کا رخ تخلیق فن و ادب کی طرف موڑ دیا۔ سارتر کا عقیدہ تھا کہ ادبی و فنی تخلیق ہی سے نجات حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اب وہ دوبارہ فلسفے سے رجوع لا رہا ہے۔ کبھی کبھی جدید دور کے نوجوانوں کو دیکھ کر اسے اپنے "غریب شہر" ہونے کا احساس ستانے لگتا ہے لیکن وہ جدید نسل سے مایوس نہیں ہے۔ کہتا ہے۔

"مجھے اپنی اور سمون دی بووائر کی نسل اور موجودہ نسل میں بڑا فرق محسوس ہوتا ہے۔ طالب علمی کے زمانے میں ہم آج کل کے بیس سالہ نوجوان سے مختلف تھے۔ کمزور تھے۔ قوت فیصلہ سے محروم۔ نرم خو اور بے خبر تھے۔ آج کل کے نوجوان ہماری بہ نسبت زندگی کا سامنا کرنے کے لیے زیادہ مستعد اور تیار ہیں۔ وہ ہم سے زیادہ صاف گو ہیں اور ایسی باتیں جانتے ہیں جو ہمیں معلوم نہیں تھیں"۔

سارتر بڑا جامع حیثیات ہے۔ ایک نامور فلسفی ہونے کے علاوہ وہ ایک بلند پایہ تمثیل نگار۔ ناول نویس۔ نقاد اور سیاسی مبصر بھی ہے۔ اس کے فلسفے اور ادب میں گہرا تعلق ہے اور اس کی تمثیلوں اور ناولوں میں جابجا اس کے فلسفیانہ افکار کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ ذیل میں ہم اس کی بعض معروف تصانیف کا ذکر کریں گے۔

سارتر کا پہلا ناول "ناسیا" ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا تھا۔ انگریزی میں اس کا

ترجمہ انٹوئن روکوینٹن کا روزنامچہ کے عنوان سے کیا گیا۔ اس ناول کا مرکزی کردار روکوینٹن ایک اہل قلم ہے جو دنیا کی لغویت میں معنی تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ میں چاروں طرف سے جن اشیاء اور اشخاص میں گھرا ہوں وہ سراسر لغو ہیں۔ ایک نگار خانے میں وہ بورژوا چہروں کا مشاہدہ کرتا ہے تو لغویت کا یہ احساس اور بھی گہرا ہو جاتا ہے اور وہ سوچنے لگتا ہے کہ اس لغویت میں معنی کیسے پیدا کیا جائے آخر وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اس مقصد کے لیے وہ کچھ نہ کچھ تخلیق کرے مثلاً ایک ناول لکھے۔ اس تخلیق سے وہ مکلف[1] ہو جائے گا جس کا مطلب وابستگی ہوگی۔ یہی وابستگی اس کی ذاتی نجات کا باعث بن جائے گی۔ ایک دن اس کا گزر ایک باغ کی طرف ہوتا ہے۔ وہ ایک درخت کی جڑ میں گھورتا ہے تو یہ احساس دوبارہ اسے ستانے لگتا ہے کہ تمام بے جان اور ذی حیات اس کی اپنی ذات سمیت محض لغو اور بے مصرف ہیں۔ اس سے وہ امتلا محسوس کرتا ہے۔

"لغویت نہ آواز تھی اور نہ خیال جو میرے ذہن میں ابھرتا۔ یہ ایک لمبا چوبی مردہ سانپ تھا جو میرے پاؤں میں کنڈلی مارے بیٹھا تھا۔ سانپ یا پنجہ یا جڑ — بات ایک ہی تھی۔ میں جان گیا کہ مجھے اپنی موجودگی کا اپنے امتلا کا سراغ اپنی ہی زندگی میں مل گیا تھا اور اس وقت سے جو بات بھی میں سمجھ پایا ہوں اس کی جڑ یہی لغویت ہے۔"

ظاہر ہے کہ روکوینٹن کے پردے میں خود سارتر ہی کی ذات دکھائی دیتی ہے اور وہ فن و ادب کے وسیلے سے لغویت میں معنی پیدا کر کے اپنی ذہنی و قلبی نجات کا طالب ہے۔ یاد رہے کہ لغویت کا یہ احساس فرانسیسی ملحدانہ موجودیت کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔ کامیو مبسی فیس کے اسطور میں کہتا ہے۔

"اوراق آئندہ میں اس لغویت کا ذکر آئے گا جو ہماری دنیا پر مسلط ہے۔"

"آزادی کی راہیں" کو سارتر کا شاہکار سمجھا جاتا ہے یہ ناول کئی جلدوں میں مختلف عنوانات کے تحت شائع ہوا ہے۔ اس کا مرکزی کردار پروفیسر میتیو ہے جس کی داشتہ مارسیل حاملہ ہو گئی ہے۔ میتیو اسقاط حمل کے لیے روپیہ فراہم کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ روپیہ اسے اپنے ایک مداح بورس سے مل جاتا ہے جو یہ رقم اپنی داشتہ سے چراتا ہے۔ میتیو کا ایک دوست ڈینیل جو سدومی ہے مارسیل سے شادی کر کے اس کے حرامی بچے کا باپ بننے کی پیشکش کرتا ہے۔ ناول کا ایک اور کردار برونٹ نامی ایک کمیونسٹ ہے جو طبقاتی انصاف کے حصول کے لیے جد و جہد کر رہا ہے آخر اسے گرفتار کر لیا جاتا ہے۔ قیدیوں کی زبوں حالی کا سارتر نے استادانہ چابک دستی سے نقشہ کھینچا ہے اور ان کی مظلومیت کو اجاگر کیا ہے۔ ناول کا آغاز اس زمانے سے ہوتا ہے جب یورپ پر نازی حملے کا خوف مسلط تھا۔ اس میں جنگ اور مقاومت کے حالات بھی بیان کیے گئے ہیں۔ آخر میتیو جرمن

1- Committed

سپاہیوں کے خلاف لڑنے والے ایک دستے میں شامل ہو جاتا ہے اور لڑتا ہوا مارا جاتا ہے۔

سارتر کے مختصر افسانوں میں 'دیوار' اس کی بہترین کہانی ہے۔ اس کا موضوع بھی تحریک مقاومت سے لیا گیا ہے۔ جرمن فوجی فرانسیسی محبان وطن کے ایک قائد کی جستجو میں سرگرداں ہیں۔ اس دستے کے کچھ افراد پکڑے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک قیدی سے کہا جاتا ہے کہ تم اپنے قائد کی پناہ گاہ کا پتہ بتا دو ورنہ صبح سویرے تمھیں گولی سے اڑا دیا جائے گا۔ اس رات اس شخص کے ذہن و قلب پر عجیب عالم گزر جاتے ہیں جن کی تفصیل نگاری میں سارتر کا فن عروج پر دکھائی دیتا ہے۔ صبح سویرے جب اس قیدی کو جرمن افسر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ جھوٹ موٹ کہہ دیتا ہے کہ ہمارا قائد فلاں جگہ چھپا بیٹھا ہے۔ سپاہیوں کی دوڑ جاتی ہے تو قائد واقعتاً اسی جگہ ملتا ہے اور پکڑا جاتا ہے۔

سارتر کی تمثیلوں میں نواگزٹ[1] فلائز اور آلتونا[2] خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ نواگزٹ میں تین برائیوں بزدلی، عورتوں کی ہم جنسی محبت اور بچہ کشی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور اس ربط و تعلق کو موضوع بنایا گیا ہے جو ایک شخص اپنی زندگی میں دوسرے لوگوں سے پیدا کرتا ہے۔ اس کے تین کرداروں پر جو دوزخ میں مقید ہیں یہ انکشاف ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اور ان کی صحبت ہی اصل دوزخ ہے۔ فلسفیانہ پہلو سے اس میں سارتر نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص کسی بھی دوسرے شخص سے ذہنی و قلبی رشتہ قائم نہیں کر سکتا۔ دوسرے الفاظ میں "موجودیاتی موضوع" لازماً تنہائی کا شکار ہو جاتا ہے اور تنہائی ہی کی حالت میں اسے اپنے لیے راہ عمل منتخب کرنا پڑتی ہے اور پھر اس عمل کے نتائج کو پوری ذمہ داری کے ساتھ قبول کرنا پڑتا ہے۔ فلائز کا مرکزی خیال بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ یہ تمثیل ۱۹۴۳ء میں کھیلی گئی تھی جب فرانس پر جرمنوں کا تسلط تھا۔ اس میں ایک قدیم یونانی موضوع کو نئے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ آگامیمنون اس فوج کا سالار تھا جسے ہیلن کی بازیابی کے لیے ٹرائے بھیجا گیا تھا۔ آگامیمنون کی عدم موجودگی میں اس کی ملکہ کلیٹم نسٹرا نے ایک شخص ایجستھس سے تعلق استوار کر لیا۔ جب آگامیمنون جنگ سے لوٹا تو دونوں نے سازش کر کے اسے قتل کر دیا اور ایجستھس بادشاہ بن بیٹھا۔ آگامیمنون کی بیٹی الیکٹرا کو باپ کے قتل کا بڑا غم تھا اور وہ ماں سے بدلہ لینے کا منصوبہ بنانے لگی۔ سارتر نے اس قصے کو موجودیاتی رنگ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آگامیمنون کے قتل عام سے عام شہری اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہو گئے تھے۔ آگامیمنون کا لڑکا اورسٹیس آیا اور اس نے اپنی ماں اور اس کے عاشق دونوں کو قتل کر دیا۔ خداوند خدا جیوپیٹر نمودار ہوا تو الیکٹرا خوف اور پشیمانی سے کانپنے لگی اور خداوند کے قدموں

۱- No Exit -   ۲- The sequestrated of Altona -

میں گر کر عفو کی طالب ہوتی ہے۔ سارتر کی الیکٹرا یونانی قصے کی بے باک اور نڈر لڑکی نہیں ہے۔ اورسٹیز نے دلیرانہ اپنی ذمے داری تسلیم کرلی اور سارتر کے مفہوم میں کامل آزادی سے ہم کنار ہوگیا۔

جیوپیٹر: "میں نے تمہیں آزادی اس لیے دی تھی کہ تم میری عبادت کرو"

اورسٹیس: "ایسا ہی ہوگا لیکن یہ آزادی تیرے ہی خلاف ہوگئی"

جب اورسٹیس نے کہا کہ میں نے قتل کرکے کوئی برا کام نہیں کیا تو جیوپیٹر خفا ہوگیا۔

جیوپیٹر: "کیا میں نے تمہیں پیدا نہیں کیا تھا؟"

اورسٹیس: "یہ ٹھیک ہے لیکن تونے مجھے ایک مرد آزاد پیدا کیا تھا۔ تخلیق کے بعد میں تیرا بندہ نہ رہا" پھر کہا

"میں خود ہوں اپنی آزادی"

اس تمثیل میں رمزیاتی پیرائے میں فرانسیسیوں کو جرمن فاتحین کے خلاف بغاوت کرنے کی دعوت دی گئی تھی۔ اس کے بین السطور سارتر نے اپنے ہم وطنوں کو اس بات کا احساس دلایا کہ جرمنوں سے شکست کھا کر وہ اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہو گئے ہیں جس سے نجات پانے کے لیے جرمنوں کو قتل کرنا ایک مستحسن اقدام ہے۔ اس تمثیل کا ایک سبق یہ بھی ہے کہ جابر و ظالم کو جان سے مارنا کار خیر ہے۔

"آلتونا" میں سارتر نے جرم کی الجھن کا تجزیہ کیا ہے۔ فرانز فان گرلاخ ایک جرمن فوجی افسر تھا جس نے دشمن کے بے شمار جنگی قیدیوں کو عذاب دے دے کر مارا تھا۔ اسے اپنی قوم کی شکست کا سخت صدمہ تھا۔ جنگ کے خاتمے پر وہ اپنے گھر میں زاویہ نشین ہوگیا اور بیرونی دنیا سے تمام روابط منقطع کر لیے۔ فرانز ایک طرف جرمنی کی شکست سے آزردہ تھا دوسری طرف اپنے گھناؤنے جرم کی یاد اس کے لیے سوہان روح بن گئی۔ وہ اب بھی نازی فوجی افسر کی وردی پہنتا تھا۔ اس نے اپنے کمرے کی دیوار پر ہٹلر کی تصویر آویزاں کر رکھی تھی۔ حقایق کی دنیا سے گریز کرنے کے لیے اس نے منشیات کا استعمال شروع کیا۔ اس کا محبوب مشغلہ یہ تھا کہ وہ ٹیپ کی مشین میں تقریریں کیا کرتا تھا تاکہ آنے والی نسلوں کو معلوم ہوجائے کہ جرمنی کی شکست میں قصور جرمنوں کا نہیں تھا بلکہ تاریخ کا قصور تھا۔ اس نے تخیلات کی دنیا بسا رکھی تھی تیرہ برس کی عزلت گزینی میں اس کی بہن لینی اس کی خبر گیری کرتی رہی جس کے ساتھ اس کا معاشقہ چل نکلا۔ فرانز کا باپ فان گرلاخ ایک لکھ پتی صنعت کار تھا جو اپنے بیٹے کی طرح جرم کی الجھن میں مبتلا تھا کیا اسے یہ احساس اذیت دے رہا تھا کہ یہودیوں کا کیمپ جہاں انہیں بے دریغ قتل کیا گیا تھا اسی کی اراضی پر بنایا گیا تھا۔ بوڑھا فان گرلاخ اپنی ساری جائداد فرانز کو ورثے میں چھوڑنا چاہتا تھا کیونکہ اس کی رائے اپنے چھوٹے بیٹے ورنر کے متعلق اچھی نہیں تھی۔ فرانز کو گوشہ عزلت سے نکلنے کے لیے اس نے ایک خال

چلی - اس نے ورنر کی حسین بیوی یوحنا کو فرانز کے پاس بھیجا تاکہ وہ اسے اپنے کمرے سے باہر نکلنے پر آمادہ کرے - یوحنا فرانز سے ملی تو فرانز نے اتنے سالوں میں اپنی ذات کے گرد جو حصار تعمیر کر رکھا تھا وہ شکست و ریخت ہو گیا اور وہ حقایق کی دنیا میں لوٹ آنے پر مجبور ہو گیا - یوحنا فرانز کے مردانہ حسن پر فریفتہ ہو گئی اور وہ بھی اس سے محبت کرنے لگا - شادی سے پہلے یوحنا ایک مقبول ایکٹرس رہ چکی تھی اور اپنی موجودہ زندگی سے اور شوہر سے سخت بیزار تھی - فرانز کے عشق میں اسے تلخ حقائق کی دنیا سے فرار ہونے کا موقع مل گیا - اس وقت جب فرانز حقائق کی دنیا کی طرف لوٹ رہا تھا یوحنا اس سے گریز کر رہی تھی - اس محبت سے فرانز دوبارہ اپنی زندگی میں دلچسپی محسوس کرنے لگا - لیکن جب لینی کی زبانی یوحنا کو فرانز کے جرائم اور مظالم کا علم ہوا تو وہ فرانز سے متنفر ہو گئی - اس طرح فرانز کا آخری سہارا بھی ٹوٹ گیا آخر فرانز اور اس کے باپ دونوں نے خود کشی کر کے احساس جرم کی تلخیوں سے نجات حاصل کی -

سارتر کی فلسفیانہ کتابوں میں ''وجود و عدم'' سب سے زیادہ اہم ہے کہ اس میں سارتر نے اپنا فلسفہ بڑے مدلل انداز میں پیش کیا ہے - سارتر برلن کے دوران قیام میں ہائی ڈگر اور ہسرل کے افکار سے متاثر ہوا تھا - اس کی مابعد الطبیعیات ہسرل کی ظواہر پسندی ہی پر مبنی ہے - یعنی وہ اس سے بحث کرتا ہے جو ہے اس سے اعتنا نہں کرتا جیسے ہونا چاہیے - وہ ہسرل کی طرح اپنی فلسفیانہ جستجو کو صرف ظواہر تک محدود رکھنا چاہتا ہے اور کانٹ یا ہیگل کی طرح حقیقت نفس الامر کے چکر میں نہیں پڑتا - بقول سیمون دی بووائر ۱۹۴۳ء تک موجودیت پسندی کی ترکیب سے وہ واقف نہیں تھے - چنانچہ شروع شروع میں سارتر موجودیت پسند کہلانا پسند نہیں کرتا تھا البتہ جب سب لوگوں نے تواتر و کثرت سے اسے موجودیت پسند کہنا شروع کیا تو وہ خاموش ہو گیا - ابتداء میں سارتر ظواہر پسندی کے نظریہ شعور پر اپنے فلسفے کا نظریہ استوار کرنا چاہتا تھا جیسا کہ 'وجود و عدم' کی ذیلی[1] سرخی سے ظاہر ہے - ہائی ڈگر نے ڈیکارٹ کے اس مقولے ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں'' کے متعلق کہا تھا کہ ڈیکارٹ نے یہ کہہ کر گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوت دیا ہے - کیوں کہ جب تک 'میں ہوں' یا موجودگی کا تعین نہ کر لیا جائے سوچنے کا ذکر لاحاصل ہے - سارتر نے بھی یہ اصول رد کر دیا - وہ ہسرل کی پیروی میں کہتا ہے کہ تمام شعور ارادی ہوتا ہے یعنی تمام شعور کسی نہ کسی شے سے وابستہ ہوتا ہے جس طرح آئینہ وہی شے رکھتا ہے جس کا عکس اس میں پڑتا ہے اسی طرح ان اشیاء سے الگ جن پر شعوری عمل ہوتا ہے شعور کا کوئی نہیں ہے - 'وجود و عدم' میں اسی مقدمے سے اس نے اپنے استدلال کا آغاز

۱- An essay on Phenomenological Ontology (ظواہر پسندی پر ایک مقالہ) -

میں گر کر عفو کی طالب ہوئی۔ سارتر کی الیکٹرا یونانی قصے کی بے باک اور نڈر لڑکی نہیں ہے۔ اورسٹیز نے دلیرانہ اپنی ذمے داری تسلیم کرلی اور سارتر کے مفہوم میں کامل آزادی سے ہم کنار ہو گیا۔

جیوپیٹر: ''میں نے تمہیں آزادی اس لیے دی تھی کہ تم میری عبادت کرو''

اورسٹیس: ''ایسا ہی ہوگا لیکن یہ آزادی تیرے ہی خلاف ہوگئی''

جب اورسٹیس نے کہا کہ میں نے قتل کرکے کوئی برا کام نہیں کیا تو جیوپیٹر خفا ہوگیا۔

جیوپیٹر: ''کیا میں نے تمہیں پیدا نہیں کیا تھا؟''

اورسٹیس: ''یہ ٹھیک ہے لیکن تونے مجھے ایک مرد آزاد پیدا کیا تھا۔ تخلیق کے بعد میں تیرا بندہ نہ رہا'' پھر کہا

''میں خود ہوں اپنی آزادی''

اس تمثیل میں رمزیاتی پیرائے میں فرانسیسیوں کو جرمن فاتحین کے خلاف بغاوت کرنے کی دعوت دی گئی تھی۔ اس کے بین السطور سارتر نے اپنے ہم وطنوں کو اس بات کا احساس دلایا کہ جرمنوں سے شکست کھا کر وہ اجتماعی احساس جرم میں مبتلا ہو گئے ہیں جس سے نجات پانے کے لیے جرمنوں کو قتل کرنا ایک مستحسن اقدام ہے۔ اس تمثیل کا ایک سبق یہ بھی ہے کہ جابر و ظالم کو جان سے مارنا کار خیر ہے۔

''آلتونا'' میں سارتر نے جرم کی الجھن کا تجزیہ کیا ہے۔ فرانز فان گرلاخ ایک جرمن فوجی افسر تھا جس نے دشمن کے بے شمار جنگی قیدیوں کو عذاب دے دے کر مارا تھا۔ اسے اپنی قوم کی شکست کا سخت صدمہ تھا۔ جنگ کے خاتمے پر وہ اپنے گھر میں زاویہ نشین ہوگیا اور بیرونی دنیا سے تمام روابط منقطع کر لیے۔ فرانز ایک طرف جرمنی کی شکست سے آزردہ تھا دوسری طرف اپنے گھناؤنے جرم کی یاد اس کے لیے سوہان روح بن گئی۔ وہ اب بھی نازی فوجی افسر کی وردی پہنتا تھا۔ اس نے اپنے کمرے کی دیوار پر ہٹلر کی تصویر آویزاں کر رکھی تھی۔ حقایق کی دنیا سے گریز کرنے کے لیے اس نے منشیات کا استعمال شروع کیا۔ اس کا محبوب مشغلہ یہ تھا کہ وہ ٹیپ کی مشین میں تقریر کیا کرتا تھا تاکہ آنے والی نسلوں کو معلوم ہوجائے کہ جرمنی کی شکست میں قصور جرمنوں کا نہیں تھا بلکہ تاریخ کا قصور تھا۔ اس نے تخیلات کی دنیا بسا رکھی تھی تیرہ برس کی عزلت گزینی میں اس کی بہن لینی اس کی خبر گیری کرتی رہی جس کے ساتھ اس کا معاشقہ چل نکلا۔ فرانز کا باپ فان گرلاخ ایک لکھ پتی صنعت کار تھا جو اپنے بیٹے کی طرح جرم کی الجھن میں مبتلا تھا۔ اسے یہ احساس اذیت دے رہا تھا کہ یہودیوں کا کیمپ جہاں انہیں بے دریغ قتل کیا گیا تھا اسی کی اراضی پر بنایا گیا تھا۔ بوڑھا فان گرلاخ اپنی ساری جائداد فرانز کو ورثے میں چھوڑنا چاہتا تھا کیونکہ اس کی رائے اپنے چھوٹے بیٹے ورنر کے متعلق اچھی نہیں تھی۔ فرانز کو گوشہ عزلت سے نکلنے کے لیے اس نے ایک خال

چلی ۔ اس نے ورنر کی حسین بیوی یوحنا کو فرانز کے پاس بھیجا تاکہ وہ اسے اپنے کمرے سے باہر نکلنے پر آمادہ کرے۔ یوحنا فرانز سے ملی تو فرانز نے اتنے سالوں میں اپنی ذات کے گرد جو حصار تعمیر کر رکھا تھا وہ شکست و ریخت ہو گیا اور وہ حقایق کی دنیا میں لوٹ آنے پر مجبور ہو گیا ۔ یوحنا فرانز کے مردانہ حسن پر فریفتہ ہوگئی اور وہ بھی اس سے محبت کرنے لگا ۔ شادی سے پہلے یوحنا ایک مقبول ایکٹرس رہ چکی تھی اور اپنی موجودہ زندگی سے اور شوہر سے سخت بیزار تھی ۔ فرانز کے عشق میں اسے تلخ حقائق کی دنیا سے فرار ہونے کا موقع مل گیا ۔ اس وقت جب فرانز حقائق کی دنیا کی طرف لوٹ رہا تھا یوحنا اس سے گریز کر رہی تھی ۔ اس محبت سے فرانز دوبارہ اپنی زندگی میں دلچسپی محسوس کرنے لگا ۔ لیکن جب لینی کی زبانی یوحنا کو فرانز کے جرائم اور مظالم کا علم ہوا تو وہ فرانز سے متنفر ہوگئی ۔ اس طرح فرانز کا آخری سہارا بھی ٹوٹ گیا آخر فرانز اور اس کے باپ دونوں نے خودکشی کر کے احساس جرم کی تلخیوں سے نجات حاصل کی ۔

سارتر کی فلسفیانہ کتابوں میں ''وجود و عدم'' سب سے زیادہ اہم ہے کہ اس میں سارتر نے اپنا فلسفہ بڑے مدلل انداز میں پیش کیا ہے ۔ سارتر برلن کے دوران قیام میں ہائی ڈگر اور ہسرل کے افکار سے متاثر ہوا تھا ۔ اس کی مابعد الطبیعیات ہسرل کی ظواہر پسندی ہی پر مبنی ہے ۔ یعنی وہ اس سے بحث کرتا ہے جو ہے اس سے اعتنا نہیں کرتا جیسے ہونا چاہیے ۔ وہ ہسرل کی طرح اپنی فلسفیانہ جستجو کو صرف ظواہر تک محدود رکھنا چاہتا ہے اور کانٹ یا ہیگل کی طرح حقیقت نفس الامر کے چکر میں نہیں پڑتا ۔ بقول سیمون دی بووائر ۱۹۴۳ء تک موجودیت پسندی کی ترکیب سے وہ واقف نہیں تھے ۔ چنانچہ شروع شروع میں سارتر موجودیت پسند کہلانا پسند نہیں کرتا تھا البتہ جب سب لوگوں نے تواتر و کثرت سے اسے موجودیت پسند کہنا شروع کیا تو وہ خاموش ہو گیا ۔ ابتداء میں سارتر ظواہر پسندی کے نظریہ شعور پر اپنے فلسفے کا نظریہ استوار کرنا چاہتا تھا جیسا کہ 'وجود و عدم' کی ذیلی[1] سرخی سے ظاہر ہے ۔ ہائی ڈگر نے ڈیکارٹ کے اس مقولے ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں'' کے متعلق کہا تھا کہ ڈیکارٹ نے یہ کہہ کر گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوت دیا ہے ۔ کیوں کہ جب تک 'میں ہوں' یا موجودگی کا تعین نہ کر لیا جائے سوچنے کا ذکر لاحاصل ہے ۔ سارتر نے بھی یہ اصول رد کر دیا ۔ وہ ہسرل کی پیروی میں کہتا ہے کہ تمام شعور ارادی ہوتا ہے یعنی تمام شعور کسی نہ کسی شے سے وابستہ ہوتا ہے جس طرح آئینہ وہی شے رکھتا ہے جس کا عکس اس میں پڑتا ہے اسی طرح ان اشیاء سے الگ جن پر شعوری عمل ہوتا ہے شعور کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ 'وجود و عدم' میں اسی مقدمے سے اس نے اپنے استدلال کا آغاز کیا ہے ۔

---

۱ ۔ An essay on Phenomenological Ontology (ظواہر پسندی کی کونیات پر ایک مقالہ) ۔

سارتر کہتا ہے کہ عدم وجود سے خارج میں نہیں ہے بلکہ اس کے اپنے اندرون میں مخفی ہے۔ اس کے بطون میں موجود ہے جیسے ایک کیڑا پھول کے اندر کنڈلی مارے بیٹھا ہوتا ہے۔ سارتر مجرد وجود کو در خور اعتنا نہیں سمجھتا وہ اس کی دو قسموں سے بحث کرتا ہے۔ (۱) شعور (۲) شے جس پر شعوری عمل ہوتا ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ شے کو چھوا جاسکتا ہے دیکھا جاسکتا ہے لیکن یہی بات ہم شعور کے بارے میں نہیں کہہ سکتے کہ اس کا ادراک بلاواسطہ ممکن نہیں ہے اس کے باوصف اس کا وجود ہے۔ ادراک کرنے والی ''میں'' ہے لیکن اس مفہوم میں موجود نہیں ہے جیسا کہ مثلاً ایک میز موجود ہے۔ ان دونوں کو جو شے ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے وہی 'عدم' ہے۔ اس سے سارتر نے یہ تضاد آمیز نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''میں وہ ہوں جو میں نہیں ہوں اور میں نہیں ہوں جو میں ہوں۔'' سارتر کہتا ہے کہ انسان وہ نہیں ہے جو وہ ہے کیونکہ وہ حال میں موجود ہونے کے باعث ماضی سے ماوراء ہو جاتا ہے اور انسان ہے جو وہ نہیں ہے کیونکہ اس کے سامنے مستقبل کے بالقوہ ممکنات ہیں جو کہ حال میں نہیں ہیں۔ اس طرح خالص موجودگی کالعدم ہو جائے گی اور صرف ماضی اور مستقبل کے حوالے ہی سے اس میں معنیٰ پیدا ہوگا۔ لہٰذا انسانی فطرت کالعدم ہے صرف انسانی صورت احوال موجود ہے لیکن دنیا میں کوئی شے تو ہونا چاہیے جو عدم کو وجود میں قائم و بحال رکھنے کے قابل ہو۔ شعور ہی وہ شے ہے۔ اس سے وہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ''انسان وہ وجود ہے جس کے ساتھ عدم اس دنیا میں آیا ہے۔''[1]

سارتر کہتا ہے کہ انسانی موجودگی ایک ایسی کائنات میں لغو اور بے معنی ہے جو اس سے قطعی بے خبر ہے۔ اپنے آپ کو معنویت عطا کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ عدم سے کامل آزادی کا اقدام کیا جائے۔ چنانچہ انسان کی آزادی اس کی ذات کے عدم ہی سے معرض وجود میں آتی ہے۔ آخری اور قطعی آزادی جسے انسان سے چھینا نہیں جا سکتا ''نہ'' کہنے کی آزادی ہے اور یہی سارتر کے نظریہ قدر و اختیار کا سنگ بنیاد ہے۔ آزادی کا یہ تصور ظاہرا منفی ہے اور ''نہ'' کہنے سے معرض وجود میں آتا ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ انسان کی آزادی یہ ہے کہ وہ ''نہ'' کہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان ہی ایسا وجود ہے جس میں عدم موجود ہے۔ سارتر کے خیال میں عدم ہی 'وجود مطلق' ہے۔ یہ عدم انسانی حقیقت ہے اور وہ منفیت ہے۔ اس طرح سارتر کی مابعد الطبیعیات میں منفی رنگ پیدا ہو گیا ہے۔

سارتر نے عدم کا نظریہ ہائی ڈگر سے اخذ کیا ہے لیکن اسے من و عن قبول نہیں کیا بلکہ بڑی حد تک اس میں ترمیم کی ہے۔ ہائی ڈگر نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ منفیت کا مبداء کیا ہے؟ اور جواب دیا تھا ''عدم''۔ سارتر نے اس استفسار کو آگے بڑھایا

---

[1] Sartre Maurice Cranston.

اور پوچھا کہ عدم کس سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ ہائی ڈگر کے ماورائی عدم کو اسی دنیا میں لانا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ ماورائی عدم دنیا والوں کے بطون میں سرایت کر گیا ہے۔ ہائی ڈگر کے برعکس وہ عدم کو معروض سے موضوع میں منتقل کر دیتا ہے اس پر شعور کا پیوند لگا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ شعور ہی اس دنیا میں عدم اور منفیت لایا ہے۔ ہائی ڈگر کہتا ہے کہ دنیا عدم سے وجود میں آئی ہے اور انسان اس عالم میں دہشت اور اذیت سے دوچار ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ عدم انسان کے شعور ذات سے متفرع ہوا ہے۔ اس طرح وہ ہائی ڈگر کے ماورائی عدم کی بجائے اتنے ہی عدم فرض کر لیتا ہے جتنے کہ باشعور انسان موجود ہیں۔ ہائی ڈگر کے فلسفے کی اساس ''وجود'' ہے جس سے سارتر نے صرف نظر کر لیا ہے۔ سارتر کے یہاں وجود برائے خود (شعور) اور وجود بذات خود (شے) تو ضرور ہیں لیکن مجرد وجود نہیں ہے۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کیسے باہم مل سکتے ہیں جب تک کہ دونوں وجود میں مدغم نہ ہوں اس سوال کا جواب سارتر سے نہیں بن پڑا۔ وجود برائے خود اور وجود بذات خود کی دوئی ڈیکارٹ ہی کی دوئی کی بدلی ہوئی صورت ہے یعنی موضوع اور معروض کی دوئی۔

سارتر کی اس منفی مابعد الطبیعیات اور کونیات سے جو اخلاقیات متفرع ہوتی ہے وہ بھی قدرتاً منفی ہے۔ اس کا کامل قدرو اختیار اخلاقیات میں بے راہ روی کی صورت اختیار کر گیا ہے اور آزادی صرف ''نہ'' کہنے تک محدود ہو گئی ہے۔ اس آزادی میں اثبات کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ ہر انسان اپنی اخلاقی قدریں خود تخلیق کرتا ہے اس لیے وہ اپنے اعمال میں مطلق العنان ہے اور جس راہ عمل کو چاہے بلا روک ٹوک انتخاب کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ سارتر خارجی عالم کو گھناؤنا اور غلیظ سمجھتا ہے جو انسانی آزادی کو سلب کرنے کے درپے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ چپک جانے والی غلاظت انسانی آزادی کو اسی طرح سلب کر لیتی ہے جیسے عورت کا نرم اور گداز بدن مرد سے آزادیٔ عمل چھین لیتا ہے۔ یہ کہہ کر اس نے عورت کے حسن و جمال کو غلاظت میں ملفوف کر دیا ہے لیکن اس کا ذکر آگے آئے گا۔ یہ خیال کہ عدم وجود میں سرایت کر گیا ہے منفی، سلبی اور قنوطی ہے۔ عدم اور اس پر مبنی منفیت نے سارتر کی اخلاقیات کو کجروی میں بدل ڈالا ہے۔ سارتر کا یہ کہنا انتہائی قنوطیت ہے کہ

''زندگی چپکنے والی غلاظت ہے جو بہتے بہتے جم گئی ہے''۔

سارتر نے اپنی تالیف Existentialism as Humanism میں Humanism کا وجودیاتی تصور پیش کیا ہے۔ وہ اس ترکیب کو انسان دوستی کے مفہوم میں استعمال نہیں کرتا جیسا کہ مثلاً اس کا ہم وطن کونیتے کرتا ہے۔ سارتر کہتا ہے میرے معترضین کہتے ہیں کہ 'ناسیا' میں انسان دوستی کی تضحیک کرنے کے بعد میں دوبارہ اسی سے رجوع لا رہا ہوں۔ سارتر کے خیال میں Humanism کے دو مفہوم ہیں ایک یہ کہ انسان مقصود بالذات ہے اور سب سے بڑی قدر بھی خود

وہی ہے۔ اس مفہوم کو وہ غلط قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمیں اس انسان دوستی کی ضرورت نہیں ہے۔ ''میرا عقیدہ یہ ہے کہ سوائے انسانی کائنات کے اور کوئی کائنات نہیں ہے'' اور یہی ہمارا Humanism ہے جس سے ہم انسان کو یاد دلاتے ہیں کہ سوائے انسان کے کوئی اس کے لیے قانون نہیں بنا سکتا۔ ہم نے مذہب کو کھو دیا ہے لیکن Humanism کو پا لیا ہے۔ اب اس بات کی ضرورت ہے کہ انسان کو آزاد کرایا جائے اسے قادر مطلق سمجھا جائے۔ ہم نے خدا کے وجود سے انکار کر دیا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے۔ ''سارتر کے نئے مفہوم کی رو سے اس کے Humanism کا ترجمہ ''انسان پسندی'' ہوگا انسان دوستی نہیں ہوگا۔

''وجود و عدم'' کے پیرایہ بیان میں ژولیدگی پائی جاتی ہے۔ سارتر کی منطقی موشگافیوں اور جدلیاتی نکتہ آفرینیوں نے اس کے مطالب میں الجھاؤ پیدا کر دیا ہے۔ اس کے فلسفے کے اصل اصول کو سمجھنے کے لیے اس کی تالیف ''موجودیت پسندی'' زیادہ مفید مطلب ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کا انداز بیان صاف اور سلیس ہے۔ اور فلسفے کے مبتدی بھی اس سے مستفید ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر مارس فریڈمین نے کہا تھا کہ موجودیت فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مزاج (mood) ہے۔ فرینک کاپلر نے اس کی تشریح کرتے ہوئے موجودیت کے بنیادی افکار کی جو جامع اور پرمغز تلخیص پیش کی تھی وہ قارئین کے سہولت فہم کے لیے درج ذیل ہے۔

''انسان ایک بےمعنی کائنات میں آتا ہے اور اپنے پراسرار شعور کے طفیل جسے سارتر نے عدم سے تعبیر کیا ہے اس کائنات کو رہنے کے قابل بنا لیتا ہے۔ اس کے موجودیاتی انتخاب ہی سے اس دنیا میں معنی اور قدریں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ انتخاب ہر فرد کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ ہر فرد اپنی ذاتی دنیا میں رہتا ہے یا بالفاظ سارتر اپنی انسانی صورت احوال کی تخلیق کرتا ہے۔ بسا اوقات موجودیاتی انتخاب تحت الشعور میں مخفی ہوتا ہے لیکن صحیح معنوں میں زندہ رہنے کے لیے فرد کا موجودیاتی موضوع ہونا ضروری ہے جو تن تنہا اپنی صورت احوال کی ذمےداری کو قبول کر لے۔ انتخاب کی یہ خوفناک آزادی موجودیاتی[2] موضوع کو خوف زدہ کر دیتی ہے کیوں کہ جو شخص اپنی دنیا آپ منتخب کرنے کی ضرورت محسوس کرے گا وہ یاس اور بےمعنویت کا شکار ہو جائے گا۔ وہ کن قدروں کا انتخاب کرے؟ فلسفے کے نظام؟ مذہبی عقاید؟ بورژوا اخلاق؟ یہ سب بسا اوقات اپنی ذاتی آزادی سے صرف نظر کرنے کے بہانے بن جاتے ہیں اور فرد کی اپنی قدروں کے انتخاب میں مانع ہوتے ہیں۔ جن کا نتیجہ بالآخر

۱- Human situation ۲- Existential subject

منافقت[1] ہوتا ہے۔ جو شخص منافقت کی زندگی گزارتا ہے وہ غیر حقیقی[2] موجودگی رکھتا ہے جس سے بدتر اور کوئی شے نہیں ہے۔ اس حالت زبون سے چھٹکارا پانا سارتر کے خیال میں وابستگی[3] ہی سے ممکن ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی احوال میں مثبت کردار ادا کرنے کے لیے آدمی پوری آزادی اور استقلال سے اپنے آپ کو مکلف[4] کرے۔ اس سے دوسروں کی آزادی سے آگاہی ہوگی اور یہی بات آخرالامر انسانی موجودگی کو شکل و صورت عطا کرے گی اور نوع انسان کے لیے مشترک و منظم مقصد پیش کرے گی۔
لیکن اس کا مدعا کیا ہوگا ؟ اس بات کا ابھی سارتر نے فیصلہ نہیں کیا۔ جب اس نے ''موجودیت بحیثیت انسان پسندی کے''(۱۹۴۶ع) میں وابستگی کے ذریعے نجات کا خیال پیش کیا تو اکثر لوگوں نے کہا کہ اس کے قنوطی فلسفے میں رجائیت کا عنصر پیدا ہوگیا ہے۔ دوسرے ممالک کے انسان دوستوں نے جو خدا کے بجائے انسان پر عقیدہ رکھتے ہیں اس رجحان کا خیر مقدم کیا سارتر نے یہ کہہ کر انہیں مایوس کر دیا کہ خدا مر چکا ہے لیکن انسان کو خدا کا بدل نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس نے مزید کہا کہ میں اپنے سابقہ مسلک سے انحراف نہیں کروں گا کہ انسان خدا بننے کی تمنا رکھتا ہے۔ صرف موخرالذکر مفہوم ہی میں وہ انسان پسند کہلانا پسند کرتا ہے۔ اس مفہوم میں موجودیت ایک فلسفہ نہیں ہے بلکہ رنگ مزاج ہے''۔[5]
کیرک گرد کے یہاں موجودیت رنگ مزاج ہی تھی۔ مذہبی رنگ مزاج۔ کیرک گرد نے کہا تھا کہ خدا پر محض عقیدہ رکھنا کافی نہیں ہے نہ اس کے وجود کے اثبات میں عقلیاتی دلائل دینے سے مذہب کے تقاضے پورے ہوتے ہیں۔ عیسائیت کے احیاء کے لیے ضروری ہے کہ یزدانیت فرد کے جذباتی و ارادی تجربے میں بحیثیت ایک زندہ حرکی قوت کے موجود ہو۔ ہائی ڈگر اور اس کی پیروی میں سارتر نے فرد کے موضوعی تجربے پر ظواہر پسندی کا پیوند لگا کر اسے لا ادریت اور الحاد کا جامہ پہنا دیا ہے۔ یاد رہے کہ موجودیاتی زاویہ نظر کا آغاز کیرک گرد سے نہیں ہوا جیسا کہ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے بلکہ کانٹ سے ہوا تھا جس نے موجودگی کی تشریح کرتے ہوئے ایک عام فہم مثال دی ہے۔ وہ کہتا ہے فرض کیجیے ایک شخص کہتا ہے ''دس ڈالر موجود ہیں'' ظاہر ہے کہ دس ڈالر کہیں نہ کہیں ضرور موجود ہوں گے یعنی ان کی موجودگی کو ماننا پڑے گا۔ دس ڈالر کی موجودگی کو تسلیم کرنے کے لیے یہ معلوم کرنا غیر ضروری ہوگا کہ یہ دس ڈالر اس کے پاس ہیں یا نہیں ہیں۔ اگر وہ کہے کہ ''میری جیب میں دس ڈالر موجود ہیں'' تو صورت حال انسانی ہوگی۔ یعنی اس کی جیب میں دس ڈالر کی موجودگی ''انسانی

۱- Bad faith ۔ ۲- Inauthentic existence ۔ ۳- Engagement
۴- Commit ۔ ۵- Life, November 16, 1964

موجودگی" ہوگی کیوں کہ وہ ان دس ڈالروں کو ٹٹول سکتا ہے۔ اُن سے تقویت قلب حاصل کر سکتا ہے۔ ان سے اپنی ضروریات کی چیزیں خرید سکتا ہے انھیں کسی دوست کو قرض دے سکتا ہے۔ یعنی یہ کہنے سے کہ "میری جیب میں دس ڈالر موجود ہیں" دس ڈالروں کے ساتھ اُس کا شخصی انسانی جذباتی رابطہ قائم ہو جائے گا۔ اسی تصور کی مذہبیاتی ترجمانی کرتے ہوئے کیرک گرد کہتا ہے کہ محض یہ کہہ دینا کہ خدا موجود ہے خدا کی موجودگی کا مبہم سا اثبات تو کر دیتا ہے لیکن جب خدا میرے قلب و روح میں بحیثیت ایک یزدانی قوت کے موجود ہو جو مجھے خیر کی طرف مائل کرے اور شر سے روکے تو یہ "مسیحی موجودگی" ہوگی۔

"موجودگی" کی تشریح میں ٹالسٹائے کی ایک کہانی کی مثال بھی دی جاتی ہے۔ اس کہانی کا کردار ایوان الچ بستر مرگ پر پڑا موت کی بھیانک موجودگی سے زندگی میں پہلی بار روشناس ہوتا ہے۔ طالب علمی میں ایوان الچ نے منطق قیاسی میں پڑھا تھا۔

"تمام انسان فانی ہیں۔

کائس انسان ہے

اس لیے کائس فانی ہے۔"

یہ پڑھتے وقت اُس نے کبھی نہیں سوچا تھا کہ کائس بھی اُس کی طرح کا ایک انسان تھا جو کچھ عرصہ زندہ رہنے کے بعد مر گیا۔ مرتے وقت خدا معلوم اُس کے کیا خیالات تھے اور کیا حسرتیں دل میں لے کر وہ دم توڑ رہا تھا۔ کائس کے مرنے یا جینے سے اُسے کیا دلچسپی ہو سکتی تھی لیکن یہ حقیقت کہ "میں قریب المرگ ہوں" اور موت ہر لمحے میرے سینے میں اپنے بے رحم پنجے گاڑ رہی ہے بے حد اندوہ ناک اور تلخ ہے۔ گویا کائس فانی ہے میں فنا اور موت کی صرف موجودگی ہے لیکن "میں فانی ہوں" میں ایوان کے لیے یہ مبہم سی موجودگی انسانی شخصی موجودگی کی صورت اختیار کر گئی ہے۔ ایوان ڈاکٹر سے پوچھتا ہے۔

"کیا میرا مرض شدید ہے؟"

ڈاکٹر کو اس بات میں کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ ایوان کے احساسات کیا ہیں۔ وہ تو محض یہ جاننا چاہتا ہے کہ ایوان کا مرض گردوں کے ماؤف ہو جانے کا نتیجہ ہے یا اس کی تہ میں مزمن نزلہ ہے۔ مرض کی موجودگی ڈاکٹر کے لیے محض موجودگی ہے لیکن ایوان کے لیے شخصی موجودگی ہے کہ وہ موت سے خوف زدہ ہے اور ڈاکٹر کے جواب میں اُمید کی کرن کی جھلک دیکھنے کا متمنی ہے۔ یہی انسانی شخصی موجودگی جو فلسفۂ موجودیت کا اصل موضوع ہے شعور ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ ذات و حیات کا شعور ذہن انسانی میں قدروں کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے۔ جس شخص کو اس حقیقت کا شعور ہو جائے کہ اُسے زندگی بطور فرصت مستعار کے ملی ہے وہ سوچنے لگتا ہے کہ اس فرصت کو کیسے گزارے۔ اسے احسن طریقے

سے گزارنے کے لیے کون سا نصب العین اپنائے اور اس کی ترجمانی کے لیے کن قدروں کا انتخاب کرے۔ اس شعور سے زندگی کی مجرد موجودگی اس کے لیے سچی ذاتی موجودگی بن جائے گی۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ موت اور فنا کے احساس کی تلخی کیرک گرد یا سارتر کی طرح اسے ذہنی عذاب، قلبی اذیت، تشکک، یاسیت یا سنک میں مبتلا کر دے۔ یہ شعور ذات و حیات اس میں انسان دوستی، احسان، مروت، ایثار اور خود فراموشی کے جذبات بھی پیدا کر سکتا ہے اور اس پر یہ حقیقت بھی منکشف ہو سکتی ہے کہ ذاتی دکھ سے نجات پانے کے لیے دوسروں کے دکھ درد میں شریک ہونا ضروری ہے اور انسان دوسروں کو خوش کرکے ہی خوشی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ یہ انسانی موجودگی کا مثبت پہلو ہے یعنی خوشی کی موجودگی اس کے لیے اسی وقت انسانی شخصی موجودگی بن سکتی ہے جب وہ دوسروں کو مسرت بہم پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیرک گرد اور سارتر نے موجودگی کے صرف منفی پہلو ہی سے اعتنا کیا ہے۔ کیرک گرد نے انسانی موجودگی میں موروثی اور ماورائی دہشت کا شمول کر دیا جو بقول اس کے جناب آدم کے ارتکاب معصیت کے بعد بنی نوع انسان کا مقدر بن چکی ہے۔ ہائی ڈگر اور سارتر نے دہشت کو ماوراء سے افراد کے دلوں میں منتقل کرکے ایک مذہبی نظریے پر فلسفے کا رنگ چڑھا دیا۔

سارتر کی مابعد الطبیعیات کا ایک اہم تصور یہ ہے کہ کائنات میں کسی قسم کا نظم و تناسب موجود نہیں ہے۔ اس میں جو توافق دکھائی دیتا ہے وہ خود انسان کے ذہن کا دیا ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے ایک موجودی کا نقطہ نظر ایک متکلم کے نقطہ نظر سے مختلف ہوتا ہے۔ متکلم عقلی دلائل سے آغاز کرتا ہے لیکن بالآخر عقل کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ موجودیت پسند فطرت کو منتشر خیال کرتا ہے اور بعد میں اپنے ذہن کے پیدا کردہ ترتیب و تناسب کا کھوج اس میں لگاتا ہے۔ سارتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے۔ وہ خدا کے وجود کا منکر ہے اور اپنے فلسفے کو "ملحدانہ انسان پسندی" کا نام دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو انسان فاعل مختار نہیں رہتا۔ اس کے خیال میں یا تو انسان فاعل مختار ہے اور خدا کا محتاج نہیں ہے اور یا وہ خدا کا محتاج ہے اور مجبور ہے۔ وہ پہلی شق کا قائل ہے۔ سارتر خدا کا اس لیے بھی قائل نہیں ہے کہ وہ کسی ایسی ذی شعور ہستی کو تسلیم نہیں کر سکتا جو بہ یک وقت کائنات میں طاری و ساری بھی ہو اور اس سے ماوراء بھی جیسا کہ اہل مذہب کا ادعا ہے۔ وہ معروضی قدروں کا منکر ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنی ضرورت اور مرضی سے اپنی اخلاقی قدریں تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اس کے خیال میں فلسفہ موجودیت پسندی "انسان پسندی" اس لیے نہیں کہ انسان فطرت کا مقصد غائی ہے بلکہ اس لیے ہے کہ انسان خود اپنی اخلاقی قدروں کا خالق ہے۔ وہ ایسے مقاصد کے حصول کی کوشش نہیں کرتا جو خارج سے اس کے سامنے رکھے جائیں بلکہ وہ انہیں حسب مرضی منتخب کرتا ہے۔ وہ اپنے ہر فعل کا خود ذمے دار ہے۔ یہی

ذمے داری اس کے حزن و ملال کا باعث بن جاتی ہے۔ سارتر کے نظام میں کسی قسم کی ازلی و ابدی صداقتوں کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ رونز نے کہا ہے۔

"موجودیت میں علم کی قدر و قیمت کسی قسم کی ازلی و ابدی صداقت کی مناسبت سے معین نہیں ہوتی بلکہ اس کی حیاتیاتی قدر سے معین ہوتی ہے جو شعور میں موجود ہو"۔

سارتر کی نفسیات میں خود مرکزیت کا تصور اہم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کسی شخص کے طرز عمل سے اس کے ذہنی واردات کا اندازہ لگانا ناممکن ہے۔ ہم دوسرے لوگوں میں بھی اپنے آپ ہی کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ہر شخص ذہنی کرب میں مبتلا ہے۔ سارتر کے خیال میں عشق و محبت مستقل محرومی کا نام ہے اور محبت اس احساس تنہائی کو دور کرنے کی ناکام کوشش ہے جس کا ہر شخص شکار ہے۔ عاشق اور محبوب اپنے آپ کو ایک دوسرے کے وجود میں ضم کرنے کی ناکام کوشش کرتے رہتے ہیں۔ دو یکہ و تنہا دل جو مستقلاً یکہ و تنہا ہیں کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔

سارتر کا 'فریب نفس' کا نظریہ بڑا معنی خیز اور دلچسپ ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ ایک ایسی مثال دیتا ہے جس سے ضمناً موجودیت کے دوسرے اصول بھی اجاگر ہو جاتے ہیں وہ کہتا ہے ایک عورت ہے جو پہلی بار ایک مرد کے ساتھ باہر جانے پر آمادہ ہوتی ہے۔ یہ عورت اپنے نئے دوست کے اصل مدعا سے بخوبی واقف ہے اور جانتی ہے کہ وہ کس غرض کے لیے اسے اپنے ساتھ لے جا رہا ہے لیکن وہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو اس فریب میں مبتلا کر لیتی ہے کہ اس مرد کا رویہ نہایت مہذبانہ اور شائستہ ہے اور وہ تو محض اس کی دلچسپ باتیں سننے کے لیے اس کے ساتھ جا رہی ہے۔ اس سے زیادہ اسے کسی شے کی تمنا نہیں ہے۔ اتنے میں وہ مرد اس عورت کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں تھام لیتا ہے۔ عورت سب کچھ جاننے کے باوجود اپنا ہاتھ نہیں کھینچتی۔ اس وقت یہ عورت مختار مطلق ہے کہ جو فیصلہ چاہے کرے۔ وہ اس مرد کے ساتھ باہر جانے سے انکار کر سکتی ہے لیکن انکار نہیں کرتی۔ وہ آزاد ہے لیکن اس کے دل کی تہہ میں اس شخص سے مستفید ہونے کی آرزو موجود ہے۔ یہ سوچ کر کہ در اصل وہ شخص اس کا دلی احترام کرتا ہے۔ وہ حقیقت سے ماوراء ہو جاتی ہے۔ اس مثال میں موجودیت کے تین لازمی عناصر دکھائی دیتے ہیں۔ ایک خاص صورت احوال جو فیصلہ طلب ہے۔ فیصلہ کرنے میں آزادی اور اختیار اور حقیقت سے ماوراء ہونے کی خواہش۔ ماورائیت کی اس حالت میں وہ حقیقت سے بالاتر ہو جاتی ہے اور اس کا ہاتھ جو مرد نے تھام رکھا ہے وہیں رہتا ہے اور سپردگی کی حالت میں نا وجود کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس طرح عورت کی شخصیت کے دو پہلو سامنے آ جاتے ہیں حقیقت اور ماورائیت کی آرزو۔ اور یہ کارفرمائی خود فریبی کی ہے۔ اس کے بعد جو فیصلہ بھی وہ کرے گی وہ آزادانہ ہوگا اور اس کی ذمے داری خود اس پر عائد ہوگی۔

"وجود و عدم" کے مطالب بیان کرتے ہوئے ہم سارتر کی منفی مابعد الطبیعیات

کا ذکر کر چکے ہیں۔ اس منفی مابعد الطبیعیات سے جو اخلاقیات متفرع ہوئی وہ وضاحت طلب ہے۔ سارتر کے پیرو اس کے قدر و اختیار کے نظریے سے بڑے متاثر ہیں۔ سارتر نے کہا ہے کہ کامل آزادی کا تصور ہی اس کی اخلاقیات کی اساس ہے۔ اس کے الفاظ میں۔

''میری آزادی ہی قدروں کی واحد بنیاد ہے چونکہ میں ایسا وجود ہوں جس کے باعث قدریں موجود ہیں لہذا اس بات کا کوئی جواز نہیں ہے کہ میں ایک نظام اقدار کو اپناؤں یا دوسرے سے واسطہ رکھوں۔ قدروں کی موجودگی کی واحد اساس ہونے کی بنا پر میرا قطعاً کوئی جواز نہیں ہے اور میری آزادی یہ معلوم کر کے آزادی سے دو چار ہوتی ہے کہ یہ قدروں کی ایک ایسی بنیاد ہے جس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہے''۔

یہ بات موجب حیرت ہے کہ آزادی کا وہ تصور جس کی اپنی کوئی بنیاد نہ ہو قدروں کی بنیاد کیسے بن سکتا ہے۔ سارتر کا آزادی کا تصور منفی ہے یعنی ایک خاص صورت احوال میں ''نہ'' کہنے کی آزادی۔ کوئی منفی تصور کسی نظام اقدار کی بنیاد نہیں بن سکتا کیوں کہ اس کی اپنی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ بنیاد تو صرف مثبت ہی ہو سکتی ہے جیسے مثلاً عدم وجود کی بنیاد نہیں بن سکتا یا بد صورتی حسن کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ سارتر کا یہ اخلاقیاتی ہبوط ان مقدمات کے باعث ہوا ہے جن کا ذکر سمون دی بووائر نے ''ابہال کی اخلاقیات'' میں کیا ہے۔ اس کتاب میں وہ کہتی ہے کہ سارتر کا فلسفہ ابہال کا فلسفہ ہے وہ زندگی کا خواہاں ہے لیکن موت پر یقین رکھتا ہے۔ وہ وجود کی تلاش میں سر گرم ہے لیکن ناوجود سے دوچار ہے۔ وہ خود موضوع ہے لیکن دوسروں کو اپنا معروض بنا لیتا ہے اور خود ان کا معروض بن جاتا ہے۔ اس صورت احوال میں آزادی ہی واضح صورت میں سامنے آتی ہے۔ ہر شخص آزاد ہے اس مفہوم میں کہ وہ اپنے آپ کو اس دنیا میں موجود پاتا ہے۔ آزادی ہی تمام قدروں کا تمام معنویت کا مبداء ہے اور یہی موجودگی کا واحد جواز بھی ہے۔ آزادی تمام اخلاقی قدروں کو جذب کر لیتی ہے اور خود اخلاق کا بدل بن جاتی ہے۔ یہ فیصلے ایک خاص فرد خاص صورت احوال میں کرتا ہے۔ بد قسمتی سے یہ آزادی خود مہمل اور لغو بن جاتی ہے۔ سارتر کچھ زیادہ ہی آزادی کا خواہاں ہے۔ وہ نہ صرف داخلی اور خارجی اسباب سے آزادی چاہتا ہے بلکہ ان معروضی قدروں سے بھی آزاد رہنا چاہتا ہے جن کو خود اس نے خلق نہیں کیا۔ وہ ان لوگوں کی تضحیک کرتا ہے جو معروضی قدروں پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس کے خیال میں حقیقی انتخاب اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنی قدریں خود تخلیق کرتے ہیں۔ اس طرح سارتر کے نظریے میں کسی اخلاقی نظریے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ کوئی شخص خلا میں سانس نہیں لے سکتا۔ ہر انتخاب اس امر کا متقاضی ہوتا ہے کہ میں ا کے

Ethics of Ambigiuty -۱

بجائے ب کا انتخاب کروں اور یہ انتخاب بذات خود معروضی قدروں کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ ہائنے مان نے سچ کہا ہے کہ حقیقی آزادی خاص اخلاقی حدود میں رہ کر دوسرے لوگوں کے علایق کی روشنی میں اپنے کسی فعل کی ذمے داری قبول کرنے کا نام ہے۔ کوئی انتخاب اس لیے حقیقی نہیں ہے کہ یہ کوئی ذات کرتی ہے بلکہ اس لیے حقیقی ہے کہ اسے کسی اخلاقی دستور کے حدود میں رہ کر کسی اخلاقی معیار کے مطابق کیا جاتا ہے انسانی معاشرہ کسی نہ کسی اخلاقی دستور کے بغیر باقی و برقرار نہیں رہ سکتا۔

سارتر کا اخلاق انسانی نقطہ نظر سے مہمل اور لغو ہے۔ جس آزادی پر یہ مبنی ہے وہ وحوش و بہائم ہی کو میسر آ سکتی ہے۔ انسان تو معاشرتی علایق اور قوانین کا پابند ہو کر ہی آزاد رہ سکتا ہے۔ جنگل کے وحوش بھی صحیح معنوں میں آزاد نہیں ہیں کہ وہ اپنی جبلتوں کی قید میں ہیں۔ انسان "مطلقاً" آزاد ہوگا تو وہ جذبہ و جبلت کا غلام بن کر رہ جائے گا کہ ہر وقت وقتی جذبے کی تشفی میں کوشاں رہے گا۔ اسی طرح جب ہر شخص اپنی اخلاقی قدریں خود تخلیق کرے گا تو اخلاق کا کوئی معیار ہی باقی نہیں رہے گا۔ اخلاق کا معیار لازماً معروض میں ہوگا ورنہ وہ معیار ہی نہیں رہے گا "موضوعی اخلاقیات" کا کوئی معیار نہیں ہو سکتا منطقی لحاظ سے بھی موضوعی اخلاق کا تصور کرنا مشکل ہے۔ موضوع ا کے لیے ب معروض بن جاتا ہے۔ اسی طرح موضوع ب کے لیے موضوع ا معروض بن گیا۔ اس صورت میں سب موضوعات کی اخلاقی قدریں کسی نہ کسی کے لیے معروضی ہی ہوں گی۔ لہذا موضوع کی اخلاقی قدروں کا وجود باقی نہیں رہے گا۔ مزید براں قدر کے لیے استقلال و استقرار لازم ہے۔ ہماری کوئی پسند اس وقت قدر بنے گی جب وہ کچھ عرصے کے لیے ایک ساعت ہی کے لیے سہی مستقل طور پر باقی رہے گی۔ لیکن جب موضوع کے گریزاں جذبات کے ساتھ ساتھ اس کی پسند بھی تخلیق ہوتی رہے گی اور مٹتی رہے گی تو وہ قدر نہیں کہلائے گی پسند ہی کہلائے گی۔ اس طرح سارتر کے "اخلاق" میں قدر کا وجود ہی ممکن نہیں ہو سکتا۔ جس شے کو وہ اخلاق کا نام دیتا ہے فی الاصل وہ بے راہ روی ہے جو عملی دنیا میں کجروی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ سارتر کی اخلاقیات میں بھی اس کی مابعد الطبیعیات کی منفیت اور سلبیت نمایاں ہو گئی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آزادانہ انتخاب ہمیشہ کرب ناک ہوتا ہے۔ انسان کے کندھوں پر آزادی کی بھاری صلیب رکھ دی گئی ہے جسے وہ اٹھائے اٹھائے پھرتا ہے۔ آزادی لعنت ہے عذاب ہے۔ سارتر اس بات کا قائل نہیں ہے کہ کوئی شخص کسی خاص صورت احوال میں حقیقی انتخاب کر کے دلی مسرت سے بھی بہرہ یاب ہو سکتا ہے۔ اس کی خشونت آمیز کلبیت اور جارحانہ سنک میں کرب ہے۔ دہشت ہے۔ عذاب ہے درد ہے دکھ ہے۔ اس میں مسرت۔ آسودگی اور طمانیت کا

Existentialism and Modern Predicament -۱

کوئی وجود نہیں ہے۔

موجودیت کا نظریہ ہمہ موضوعیت[1] کا ہے جس میں معروض کا وجود محض اضافی مفروضے کا ہے۔ فردیت اس موضوعیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرد بے جا طور پر اپنے آپ ہی کو حق و باطل اور خیر و شر کا معیار سمجھنے لگتا ہے۔ جو شے اس کے لیے حق ہے وہی حق ہے جو شے اس کے لیے شر ہے وہی شر ہے۔ سارتر کی اخلاقیات کی طرح اس کے دوسرے فلسفیانہ عقاید میں بھی یہی فردیت کار فرما ہے[2] اور اس نے اپنی ہمہ موضوعیت کے تمام منطقی نتائج بھی قبول کر لیے ہیں۔

سارتر کا اجنبیت کا تصور فردیت ہی کا پروردہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اپنے آپ سے اجنبیت کا مسئلہ صنعتی انقلاب کے بعد شہروں میں رہائش اختیار کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ کلوں کے استعمال سے انسانی رشتے مجروح ہوگئے ہیں اور انسان پہلے سے کہیں زیادہ اس وسیع اور بے کراں کائنات میں اپنے آپ کو تنہا، بے بس اور بے چارہ محسوس کرنے لگا ہے۔ فطرت سے اس کا جذباتی تعلق منقطع ہو گیا ہے۔ سارتر کے یہاں فرد کا اپنے آپ سے بیگانگی کا احساس زیادہ کرب ناک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرد جماعت کے دباؤ کی تاب نہ لا کر اپنے آپ سے بیگانہ ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ کافکا اور دوستوفسکی کے ناولوں میں ایسے کردار ملتے ہیں جو نہ صرف اپنے آپ کو غریب شہر محسوس کرتے ہیں بلکہ اپنے آپ سے بیگانہ بھی ہیں۔ موجودیت پسند ادباء میں کامیو کے "اجنبی" کا کردار میورسالٹ غریب شہر کی ایک عمدہ مثال ہے۔ میورسالٹ ایک کلرک ہے جو محرومی کی زندگی گذارنے کے بعد اپنی موت پر اپنے اصل جوہر مردانگی سے روشناس ہوتا ہے۔ فرد کے احساس تنہائی کا باعث میکانکیت کو قرار دیا جاتا ہے جس کا نتیجہ وہ قلبی اور حسی جمود ہے جو انسانی ربط و تعلق کے فقدان اور جذباتی محرومی کا نتیجہ ہے۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ بیگانگی میکانکیت کی نہیں بلکہ فردیت کی پیداوار ہے۔ میکانکی معاشرے میں فردیت نے جس تنہائی اور محرومی کے احساسات کو جنم دیا ہے وہ سرمایہ دارانہ معاشرے کی زائیدہ ہے جس میں ہر شخص ذاتی مفاد کی پرورش میں کوشاں ہوتا ہے۔ اور ذاتی مفاد کی خاطر اجتماعی مفاد کو پاؤں تلے روندنے میں کوئی دریغ محسوس نہیں کرتا۔ یہی خود غرضی اور قساوت قلبی اپنی ذات سے بیگانگی کا اصل سبب ہے۔ سرمایہ دار ممالک کے مفکرین یہ کہہ کر کہ اجنبیت میکانکی معاشرے کا لازمی نتیجہ ہے لوگوں کی توجہ اس سلبی فردیت کی طرف سے ہٹانا چاہتے ہیں جو سرمایہ دارانہ معاشرے کو گھن کی طرح چاٹ رہی ہے اور جس نے معاشرے میں انسانی ہمدردی اور دلسوزی کے جذبات کچل کر رکھ

1- Pan-subjectivism

2- Sartre. Twentieth Century Views

دیے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مرض کا مداوا اجتماعیت میں مخفی ہے۔ جب فرد کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ وہ جو کام کر رہا ہے اس سے اس کی ذات ہی کو نہیں بلکہ پورے معاشرے کی بہبود کو تقویت ہوگی تو وہ اجنبیت، محرومی اور احساسِ جمود سے محفوظ رہے گا خواہ وہ ساری عمر کولہو سے کام لیتا رہے۔

اپنے آپ سے بیگانگی کا انجام لغویت پر ہوتا ہے کیوں کہ جماعت سے قلبی رابطہ برقرار رکھنے ہی سے فرد کی زندگی میں معنویت پیدا ہوتی ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ ہر شے لغو ہے بے معنی ہے اور یہ بات ہر لحاظ سے ہر پہلو سے وجود پر صادق آتی ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوگا کہ آخر وہ کون سی اساس ہے جس کی بنا پر ہم کسی شے کو بامعنی یا بے معنی کہہ سکتے ہیں۔ اگر وہ اساس موضوع سے خارج میں ہے تو وہ لامحالہ معروضی ہوگی جو سارتر کی ہمہ موضوعیت کے منافی ہے اور اگر وہ اساس خود موضوع میں ہے تو موضوع کا ایک حصہ ہونے کے باعث موضوع اس کا جائزہ کیسے لے سکے گا اور اگر لے سکے گا تو وہ اپنا معروض بن جائے گا جو محال و ممتنع ہے۔ سارتر جو ہر شے کو مہمل اور لایعنی سمجھتا ہے اس کے اپنے فلسفے کو کیسے بامعنی سمجھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ پروفیسر آئر اسے "اہمال کا فلسفہ" کہتے ہیں۔ زندگی کو لغو اور وجود کو بے معنی سمجھنے سے اپنے آپ سے بیزاری اور نفرت کا لاحق ہو جانا قدرتی بات ہے۔ اس کیفیت نے سارتر میں امتلا کی صورت اختیار کرلی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک بے کیف اور اتھاہ امتلا کی کیفیت میرے تمام مشاہدات و تجربات میں موجود رہتی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں:

"ہمیں امتلا کی اصطلاح کو استعارہ قرار نہیں دینا چاہیے جو جسمانی نفرت انگیزی سے لیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اس امتلا کی بنا ہی پر تمام خصوصی اور تجربانی امتلا — جو گلے سڑے گوشت، تازہ خون، فضلہ وغیرہ کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے اور ہم قے کر دیتے ہیں۔"

سارتر کی خرد دشمنی اور قنوطیت کا سبب بھی فردیت ہے۔ خرد دشمنی کی روایت کیرک گرد کے ساتھ موجودیت میں داخل ہوئی۔ کیرک گرد نے کہا تھا کہ اسے عقل و خرد کی مخالفت کے لیے مامور کیا گیا تھا۔ موضوعیت ہو یا فردیت رومانیت ہو یا مسیحی موجودیت ان میں آزادیٔ مطلق کا جو تصور پیش کیا جاتا ہے وہ عقل و خرد کی کار فرمائی کو قبول کرنے سے باقی نہیں رہ سکتا کہ عقل و خرد انسانی جبلتوں پر پابندیاں عائد کرتی ہے۔ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ انسانی تمدن۔ ریاست۔ قانون بلکہ خود انسانیت عقل و خرد کی دست پرورده ہے۔ انسان اپنی جبلتوں پر عقل و خرد کی گرفت مضبوط کر کے انہیں تعمیری راہوں پر نہ موڑ دیتا تو آج بھی وحوش کی طرح جنگلوں میں بھٹک رہا ہوتا۔ انسان کے جذبات اور جبلتیں فوری تشفی کی متقاضی

ہوتی ہیں اس لیے عقل کی پابندی ہمیشہ ان پر کھلتی ہے ۔ عقل کا لغوی معنی رسی کا ہے جو مثلاً سر کش اونٹ کے گھٹنے پر باندھ دی جائے ۔ ظاہر ہے کہ کامل قدر و اختیار کے نظریے میں جیسا کہ سارتر نے پیش کیا ہے عقل و خرد کا وجود ناگوار گزرے گا ۔ سارتر کا ادعا ہے کہ حقیقت جذباتی اور ارادی ہی ہوتی ہے ۔ گویا سارتر فلسفے کی دنیا سے جو عقل استدلالی کا خالصہ ہے اسے جلاوطن کر دینا چاہتا ہے لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ دوسرے خرد دشمنوں کی طرح عقل و خرد کی نفی مانگی اور لا حاصلی کے ثبوت میں جو دلائل سارتر نے دیے ہیں وہ بھی خالصتاً عقلیاتی اور منطقی ہیں ۔ وہ استدلال عقل سے کرتا ہے اور حقیقت کو گریزاں جذبات و واردات میں تلاش کرتا ہے ۔ دوسرے موجودیت پسندوں پر یہ فکری تضاد منکشف ہو چکا ہے چنانچہ کارل جاسپرز اور جبریل مارسل موجودیت پسند فلسفی کہلانا پسند نہیں کرتے بلکہ عقلیت پسند کہلانے پر اصرار کرتے ہیں ۔ کارل جاسپرز لکھتا ہے :

"میں چاہتا ہوں کہ آج سے میرے فلسفے کو عقلیاتی فلسفہ کہا جائے کیونکہ فلسفے کی اس اساسی خصوصیت پر زور دینا ضروری ہے ۔ عقل و خرد کا خاتمہ ہوا تو ہر شے کا خاتمہ ہو جانے گا ۔ شروع ہی سے فلسفے کا یہ کام رہا ہے اور اب بھی اس کا منصب یہی ہے کہ عقل استدلالی کا مقام بحال کیا جائے اور اس کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے ۔"

سارتر کہتا ہے کہ یہ دنیا بے معنی ہے ۔ عفونت ہے سیال غلاظت ہے جو بہتے بہتے جم گئی ہے ۔ انسان دنیا میں تنہا ہے ۔ اس کی آزادی اس کے لیے عذاب بن گئی ہے ۔ خدا مر چکا ہے ۔ کوئی اخلاقی قانون نہیں ہے ۔ یہ کہہ کر سارتر نے انسان کو اپنی زندگی سے متنفر اور اس دنیا سے بیزار کر دیا ہے ۔ وہ ذاتی کرب اور دہشت کو عمومی رنگ دے کر انہیں مابعدالطبیعیاتی صداقتوں کا درجہ دینا چاہتا ہے ۔ ہر شخص جانتا ہے کہ انسان فانی ہے اور زندگی بے بقا ہے لیکن ہر وقت فنا اور بے ثباتی کا رونا رونے سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو جاتے نہ استلا کی کیفیت انسان کو تلخ حقائق سے مفاہمت کرنے میں مدد دے سکتی ہے ۔ جو شخص سارتر کی طرح زندگی کو "متعفن غلاظت کا ڈھیر" کہے گا وہ اس کی مسرتوں سے کیسے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے ۔ سارتر اور اس کے ہمنواؤں کی قنوطیت کے باوصف اس دنیا میں فنا اور موت کے منڈلاتے ہوئے سایوں تلے مسرت یقیناً موجود ہے ۔ انسان مکروہات زمانہ کے باوجود مطالعہ، تہذیب نفس، فنون لطیفہ، عشق و محبت، ایثار نفس اور انسان دوستی میں سچی مسرت سے بہرہ یاب ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے ۔

سارتر کی فردیت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ انسانوں کے درمیان ذہنی و

Reason and Anti-Reason in Our Time, Barret ـ ۱

قلبی رابطے کی توجیہہ کرنے سے قاصر ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جب دو آدمی ملتے ہیں تو وہ ایک دوسرے کو معروض میں تبدیل کر دینا چاہتے ہیں گویا انسانوں کا باہمی رابطہ لامحالہ کشمکش اور نزاع کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ان حالات میں دوستی ' رفاقت اور محبت بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ سارتر کے بقول ہر شخص دوسرے شخص کو معروض میں بدل دیتا ہے۔ یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہر شخص کسی نہ کسی کا معروض بن کر رہ جائے گا اور موضوع کا وجود ہی باقی نہیں رہے گا۔ نظریاتی پہلو سے سارتر کی موضوعیت میں معروض کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے لیکن عملاً ہر شخص کے معروض میں بدل جانے سے اس کی ہمہ موضوعیت باقی نہیں رہے گی۔ بہر صورت اسی نظریے کے تحت سارتر نے دوستی اور عشق و محبت سے انکار کیا ہے۔ "وجود و عدم" میں کہتا ہے کہ انسانوں میں رفاقت ' دوستی اور عشق و محبت کا رابطہ قائم ہی نہیں ہو سکتا۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ دوسرا آدمی جو خارج سے میری طرف دیکھتا ہے اس کے لیے میں معروض ہوں شے ہوں۔ میری موضوعیت اپنی تمام آزادی کے ساتھ اس کی نگاہ پر منکشف نہیں ہوسکتی اس لیے وہ مجھے شے میں بدل دیتا ہے لہذا بقول سارتر عشق خاص طور پر مرد عورت کا عشق ایک مستقل کشمکش ایک مسلسل پیکار میں بدل جاتا ہے۔ عاشق اپنی محبوبہ سے وصل کا خواہاں ہوتا ہے۔ محبوبہ کی آزادی جو اس کی فطرت کا اصل جوہر ہے عاشق کی گرفت میں نہیں آسکتی اس لیے عاشق اپنی محبوبہ کو وصال کی خاطر شے میں تبدیل کر لیتا ہے اور عشق اذیت کوشی اور اذیت پسندی کے درمیان گھٹ کر رہ جاتا ہے۔ اذیت کوشی میں میں دوسرے کو شے میں بدل دیتا ہوں جس پر میں اپنی مرضی کے مطابق قابو پانا چاہتا ہوں۔ اذیت پسندی میں میں خود ایک شے بن جاتا ہوں تاکہ دوسرے کو اپنی گرفت میں لے کر اسے اس کی آزادی سے محروم کر دوں۔ اس طرح عشق عورت اور مرد کے درمیان کشمکش اور پیکار کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ تصور سارتر کے اسی عقیدے سے وابستہ ہے کہ انسانی علائق کی دو ہی صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں اذیت کوشی اور اذیت پسندی۔ معروف معنی میں اس کے ناولوں اور تمثیلوں میں عشق و محبت کا نام و نشان تک نہیں ملتا۔ اور ان میں انتہائی سرد مہری اور سرد دلی کا احساس ہوتا ہے۔ البتہ سدومیت ' اذیت کوشی اور اذیت پسندی کا ذکر اس نے پر جوش انداز میں کیا ہے۔ اس کے ناول "آزادی کی راہیں" کا ایک کردار ڈینیل سدومی ہے جسے اپنی کجروی کا بڑا تلخ احساس ہے۔ وہ اپنے اعضائے تناسل کو قطع کر کے سدومی ترغیبات سے نجات پانا چاہتا ہے لیکن چہرے کی ایک پھنسی کو استرے سے کاٹ کر رہ جاتا ہے۔ پھر وہ اپنی پالتو بلیوں کو دریا میں ڈبو کر اذیت کوشی کی تسکین کرنا چاہتا ہے۔ آخر وہ

میتیو کی داشتہ مارسیل سے جو حاملہ ہو چکی ہے نکاح کی پیش کش کرتا ہے تاکہ اس کے آڑے آسکے ۔ ڈینیل کا یہ فیصلہ المناک ہے کیوں کہ فی الحقیقت وہ عورت سے متنفر ہے اور اپنے آپ کو سزا دینے کے لیے مارسیل سے نکاح کرنا چاہتا ہے ۔ اس طرح سارتر نے نکاح کے ادارے کی تذلیل کی ہے ۔ یہ مسلم ہے کہ سارتر خود ہم جنسی رجحان رکھتا ہے ۔ آئرلینڈ کے ڈاکٹر پیٹر ڈیمپسی کے خیال میں سارتر لاراکیل کی بندرگاہ کے دوران قیام میں ہم جنسیت کا شکار ہوا تھا کیوں کہ وہاں کے جہاز رانوں میں یہ علت عام تھی ۔ بہر صورت ڈینیل کے کردار میں سارتر کے اپنے ہم جنسی رجحان کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے ۔ وہ ہم جنسیت پر فلسفۂ موجودیت کا پردہ ڈالنا چاہتا ہے جیسا کہ ڈینیل کے احوال سے ظاہر ہے ۔ ڈینیل ایک نوخیز لڑکے فلپ کو اپنے فلیٹ میں لے جاتا ہے اور اسے یہ تعلیم دیتے کر کہ وہ ہر طرح سے آزاد ہے اسے اپنی سدومی ہوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے ۔

”فلپ نے پوچھا تم مجھے آزادی کا سبق کیسے دو گے ؟“

ڈینیل کہنے لگا ”ہمیں چاہیے کہ لا ابالیانہ انداز میں اس آزادی کا آغاز کریں اور تمام اخلاقی قدروں کو ڈھتا بتا دیں ۔ کیا تم ایک طالب علم ہو ؟“

”ہاں ۔۔۔ تھا“

”قانون ؟“

”نہیں ۔۔۔۔ ادبیات“

”یہ تو اور بھی اچھا ہوا ۔ اب تم میری بات سمجھ لو گے ۔ باقاعدہ منظم شبہ! سمجھے کہ نہیں ؟ راں بو کا ارادی تراج ۔ ہمیں چاہیے کہ کامل بربادی کا عمل شروع کریں محض زبان سے نہیں بلکہ عمل سے جو کچھ تمہارے ذہن میں دوسرے لوگوں سے اخذ کیا ہوا موجود ہے وہ سب دھواں بن کر اڑ جائے گا ۔“[1]

اس طرح مطلق آزادی کے نام پر فلپ کی تطہیر فکر کر کے ڈینیل اسے اپنی ہوس کا نشانہ بنانا چاہتا ہے ۔

سارتر کے قصوں میں جا بجا اذیت کوشی اور اذیت پسندی کے مناظر دکھائی دیتے ہیں ”آزادی کی راہیں“ میں ایک نوجوان لڑکی آئوچ میتیو کے سامنے اپنے ہاتھ میں چاقو کی انی بھونک کر اسے لہولہان کر لیتی ہے ۔ اس کے ہاتھ سے ابلتے ہوئے خون کو دیکھ کر میتیو اس لڑکی میں بے پناہ جنسی کشش محسوس کرتا ہے اور اسی چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیتا ہے ۔ آئوچ اپنا خون آلود ہاتھ میتیو کے لہولہان ہاتھ میں دے کر کہتی ہے ۔

”یہ لہو کی رفاقت ہے ۔“ اور سپردگی پر آمادہ ہو جاتی ہے ۔

”ناسیا“ کا کردار روکوئنٹن بھی چاقو سے اپنا ہاتھ زخمی کر لیتا ہے ۔ اس کا

Iron in the Soul -۱

خون ٹپ ٹپ سفید کاغذ پر گرتا ہے تو وہ کہتا ہے ۔

"یہ خوش آئند یاد میں ہمیشہ محفوظ رکھوں گا ۔"

یہ اذیت کوشی اور اذیت پسندی سارتر اور اس کی دوست سمون میں قدر مشترک ہے ۔ سمون کا پہلا ناول تھا "وہ قیام کرنے کے لیے آئی ۔" اس میں ایک نوجوان لڑکی زیویر نامی سلگتے ہوئے سگریٹ سے اپنا ہاتھ جلاتی ہے ۔

"زیویر نے جلتی ہوئی سرخ چنگاری اپنی جلد سے مس کی ۔ یک لخت اس کے ہونٹوں پر مسکراہٹ منجمد ہو کر رہ گئی ۔ یہ مسکراہٹ ایک ایسی عورت کی تھی جو تنہا ہو ۔ پگلی ہو ۔ وصال کی از خود رفتگی میں ایک عورت کی عذاب ناک مسکراہٹ جسے دیکھنا ناقابل برداشت تھا ۔"

پھر زیویر کہتی ہے کہ ہاتھ جلتے وقت اس نے نفس پرور کیف محسوس کیا تھا ۔

سارتر کو عورت سے نفرت ہے ۔ اس کی تمثیلوں اور ناولوں میں عورتوں کے جو کردار دکھائی دیتے ہیں سب کے سب بے کیف اور نفرت انگیز ہیں ۔ سارتر مردانگی ، فعالیت ، قوت اقدام ، مہم جوئی کا مداح ہے اس لیے اسے عورت کی خود سپردگی ، درماندگی ، انفعالیت اور کمزوری سے گھن آتی ہے ۔ وہ جنسیات کا ذکر بھی حقارت سے کرتا ہے اور فعل مقاربت کو "بے کیف ورزش" کا نام دیتا ہے ۔ اس کے یہاں "وجود بذات خود" فطرت (نیچر) ہے جو بار آوری ، نسائیت اور سپردگی کی عین ہے ۔ اس کے برعکس "وجود برائے خود" نفس انسانی کا مذکر اور فعال پہلو ہے جس کی برکت سے انسان آزادانہ راہ عمل کا انتخاب کرتا ہے ۔ سارتر اس مردانہ عنصر کا شیدائی ہے ۔ وہ عورت اور نیچر دونوں کو گندہ سمجھتا ہے ۔ برنارڈ ولی کا مقولہ ہے "عورت غلاظت کا پلندہ ہے" یہی خیال سارتر کا بھی ہے ۔ اسی نفرت کے باعث اس نے اپنی تمثیل "فلائز" میں الیکٹرا کا قدیم نسوانی کردار بھی مسخ کر دیا ہے ۔ یونانی روایت کی الیکٹرا خون آشام ہے جو نہایت بے رحمی سے اپنے باپ کے قتل کا انتقام اپنی ماں اور اس کے عاشق سے لیتی ہے ۔ سارتر کی الیکٹرا جیوپیٹر کے سامنے دو زانو ہو کر پشیمانی کا اظہار کرتی ہے اور عفو کی طالب ہوتی ہے ۔ سارتر عورت کے حسن و جمال کا بھی قائل نہیں ہے ۔ ایک نقاد کے بقول وہ عورت کے حسن کی قدر نہ کر سکا کیونکہ وہ خود مردانہ وجاہت اور جسامت سے محروم تھا ایک پستہ قد بھینگا عورت سے متنفر نہ ہوتا تو کیا کرتا ۔ یہ بات ناقابل فہم نہیں ہے کہ اسے نیچر ، زندگی ، عورت ، حسن و جمال اور مواصلت سے گھن آتی ہے ۔ جو شخص فطرت اور عورت کے حسن و جمال اور عشق و محبت کا منکر ہو گا اس کی دنیا میں مسرت کیسے بار پا سکتی ہے ۔ چنانچہ سارتر کی دنیا دہشت ، سنک ، استہزا ، اذیت ، یاس ، زہر خند اور کلبیت کی دنیا ہے ۔

کیرک گرد ، ہسرل اور ہائی ڈگز کے علاوہ سارتر کارل مارکس سے بھی متاثر ہوا ہے ۔ اسے مارکسیوں کے کئی افکار سے کامل اتفاق ہے ۔ وہ یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ اشتمالیت ہی میں نوع انسان کے تمام مصائب کا واحد حل مخفی ہے ۔ مارکس

کی طرح وہ بھی ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے جس میں طبقاتی تفریق کو ختم کر دیا گیا ہو۔ مارکسیوں کی طرح اس کا عقیدہ بھی ہے کہ اہل فکر ونظر کو عملی سیاسیات میں حصہ لینا چاہیے۔ اشتالیوں کی طرح وہ بھی اس بات کا قائل ہے کہ تشدد کے بغیر بورژوا کا تسلط ختم نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ طبقاتی تفریق کو مٹانے کے لیے ضروری ہے کہ بے رحمی سے کام لیا جائے وہ مارکسیوں کے تاریخی مادیت کے نظریے پر بھی صاد کرتا ہے۔

"مجھے ہمیشہ سے اس بات کا یقین رہا ہے کہ تاریخ کی صحیح ترجمانی صرف تاریخی مادیت ہی پیش کرتی ہے۔[1]"

وہ بورژوا کا ذکر حقارت سے کرتا ہے اور انہیں "بدررو کی غلاظت" کہتا ہے۔ اس نے اشتالیوں کو اپنے ذہن و قلم کی پیش کش بھی کی تھی لیکن انھوں نے اس کی ہمہ موضوعیت کے باعث اسے ٹھکرا دیا اس کے بعد اس میں اور اشتالیوں میں بحث وجدل کا سلسلہ شروع ہوا جس میں بقول ولیم بیرٹ سارتر ہی کو شکست ہوئی۔[2] سارتر اور مارکسیوں میں سب سے بڑا اختلاف یہ ہے کہ سارتر انسان کی کامل موضوعیت کا قائل ہے اور اسے ہر طرح سے فاعل مختار سمجھتا ہے۔ مارکسی نفسیاتی جبر کو تو تسلیم نہیں کرتے لیکن معاشی جبر کے قائل ہیں اور انسان کو تاریخ کے جدلیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتے ہیں۔ ان کے ہاں آزادی کی تعریف ہے "جبر کی پہچان"۔ مارکسی کہتے ہیں کہ محنت کشوں کو برسر اقتدار لانے کے لیے تاریخی مادیت کے جبر کو سمجھنا ضروری ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ جبر خواہ کسی صورت میں ہو انیسویں صدی کی سائنس سے یادگار ہے اور بورژوا فلسفہ ہے۔ وہ کسی ایسے نظریے کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے جو انسانی قدر و اختیار میں حائل ہو۔ مارکسی کہتے ہیں کہ فرد کو اپنے اعمال میں کامل آزادی دینے کا مطلب عملی دنیا میں یہ ہے کہ بورژوا کو استحصال کی کھلی چھٹی دے دی جائے۔ سارتر کے نظریے کو امریکہ اور یورپ کے سرمایہ دار ممالک میں جو ہمہ گیر مقبولیت حاصل ہوئی ہے اس کا باعث مارکسیوں کے خیال میں سارتر کا کامل آزادی کا تصور ہی ہے جس میں امریکہ اور یورپ کے بورژوا کو استحصال بالجبر کا فلسفیانہ جواز مل گیا ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے مارکس اور سارتر کے افکار میں بنیادی اختلاف یہی ہے کہ مارکس معروض کو موضوع پر مقدم سمجھتا ہے جب کہ سارتر موضوع کو معروض پر مقدم مانتا ہے۔ ۱۹۶۰ء میں سارتر "نو مارکسیت" کے داعی کی حیثیت سے سامنے آیا اور اس نے تاریخی مادیت کے جبر اور فرد کی آزادی کے درمیان مفاہمت کرنے کی کوشش کی۔ اپنی کتاب "تنقید عقل جدلیاتی" میں سارتر جدلی مادیت کی بنیادیں استوار کرنے کا دعویٰ کرتا ہے جس کی عملی صداقت کا وہ قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت کو حرکی ہونا چاہیے تاکہ وہ دوسرے علوم کا احاطہ بھی کر سکے۔ اس کے ساتھ وہ

۱۔ Irrational Man ۲۔ Critique of Dialectical Reason

ظواہر پسندی کے نقطۂ نظر کو بھی صحیح مانتا ہے اور کہتا ہے کہ آغازِ کار اور موضوعِ بحث کا مواد مادی احوال نہیں شعور ہے۔ مارکسیت اپنے فلسفے کا آغاز حیاتیاتی اور عمرانی عناصر سے کرتی ہے۔ سارتر فرد کے ذاتی شعور اور تجربے سے اپنے تجسس کا آغاز کرتا ہے اور فرد کی کامل آزادی کو بحال رکھنا چاہتا ہے۔ بالفعل اس کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ وہ مارکسیت میں جو مادی ماحول میں فرد کی تشریح کرتی ہے اور موجودیت میں جو فرد کے حقیقی تجربے کو مقدم سمجھتی ہے کس طرح مطابقت پیدا کرے۔ نظر بہ ظاہر ان متضاد نظریات میں مفاہمت کا کوئی امکان نہیں ہے۔ مارکسی ناقدین کہتے ہیں کہ انفرادی تجربہ خلا یا تنہائی میں نہیں ہو سکتا بلکہ انسان کو فرد بھی اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب وہ اجتماع میں شامل ہو۔ اجتماع سے اس کا رشتہ استوار نہ ہوگا تو نہ صرف یہ کہ وہ 'فرد' نہیں رہے گا بلکہ اسے انسان کہنا بھی درست نہیں ہوگا کہ اجتماع سے الگ یا دیوتا رہ سکتے ہیں اور یا وحوش۔ بنی آدم اجتماعی زندگی بسر کر کے ہی انسان کہلانے کے مستحق ہو سکتے ہیں۔ سارتر مارکسیت کی مادی جدلیاتی تحریک کا رخ اجتماعیت سے دوبارہ فرد کی جانب موڑ دینا چاہتا ہے۔ اور انفرادی شعور کو اجتماعیت کا مبداء سمجھتا ہے۔ لہٰذا وہ انفرادی شعور کو تاریخی عمل کا خالق قرار دیتا ہے۔ جدلیاتی مادیت اور فرد کے شعور اور آزادی کے درمیان مفاہمت کرنے کی کوشش کرتے ہوئے وہ یہ عجیب و غریب نتیجہ اخذ کرتا کہ "جبر و اختیار دراصل دونوں ایک ہی ہیں" اور اس کے خیال میں انہیں ایک سمجھنے ہی سے مارکسیت کی تجدید ممکن ہو سکتی ہے گویا وہ مارکسیت کی نئی تعبیر انسانی قدر و اختیار کے حوالے سے کرنا چاہتا ہے۔ جبر و اختیار کو ایک سمجھنا اجتماع النقیضین ہے اور سارتر کے عجزِ فکر کی دلیل ہے۔

سارتر کے نئے فکری رجحان کا ذکر کرتے ہوئے بلیکم[1] نے کہا ہے کہ سارتر نے بورژوا معاشرے کی قدروں کے خلاف بغاوت کی ہے لیکن مارکسیوں نے بھی تو یہی کیا ہے۔ پھر دونوں میں فرق کیا ہوا؟ مارکسیوں کے ہاں قدروں کا تعین عوام کی فلاح و بہبود کے حوالے سے ہوتا ہے۔ یہی عوامی بہبود ان کے خیال میں خیر و شر کا واحد معیار ہے بلیکم کہتا ہے کہ سارتر کی بغاوت تنزل پزیری کی طرف لے جاتی ہے۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ بورژوا کی قدریں رد کر کے میں خود اپنی قدریں تخلیق کرتا ہوں۔ اس موضوع پر سارتر اور مارکسیوں میں طویل مباحثے ہوئے ہیں۔ ہنگری کے مارکسی پروفیسر لوکاکس کے خیال میں موجودیت پسندی بورژوا اہلِ فکر کی آخری مذبوحی کوشش ہے جس سے وہ جدلیاتی مادیت اور بورژوا کی مردہ مثالیت کے بین بین ایک تیسرا مسلک اختیار کر کے مابعد الطبیعیات کی دنیا میں اپنا مقام برقرار رکھنا چاہتے ہیں تا کہ وہ اس تاریخی اشتراکیت کو تسلیم کرنے سے بچ

1- Anguished Responsility -

جائیں جو آج کل سوویٹ روس میں ٹھوس حقیقت بن کر سامنے آ رہی ہے۔

سارتر کی نئی کتاب "تنقید عقل جدلیاتی"[1] سے مفہوم ہوتا ہے کہ اب وہ مارکسیت کو اپنی موجودیت پر مقدم سمجھنے لگا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مارکسیت ایک مستقل فلسفہ ہے جب کہ موجودیت محض "نظام افکار" ہے۔ دونوں میں فرق کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ فلاسفہ ایسے تخلیقی نظام پیش کرتے ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ تاریخ ایک قدم اور آگے نہ بڑھ جائے۔ وہ کہتا کہ ہمارے زمانے میں کارل مارکس نے ایسا ہی فلسفہ پیش کیا ہے۔ وہ مارکسیت کو جدید ترین فلسفہ مانتا ہے اور کہتا ہے کہ ابھی ہم اس سے آگے قدم نہیں بڑھا سکے۔ اس کے مقابلے میں وہ موجودیت کو ایک عطایانہ نظام افکار سمجھتا ہے جو مارکسیت میں جذب ہونا چاہتا ہے۔ سارتر کے ایک مارکسی نقاد جین سن نے مارکسیت کو سارتر کے ذہنی ترددات کے حل کے بطور پیش کیا ہے اور سارتر کو مبارک باد دی ہے کہ وہ دوبارہ مارکسیت سے رجوع لا رہا ہے۔

سارتر کی تحلیل نفسی میں انسانی شخصیت کی کلید اس کا آزادانہ انتخاب ہے۔ وہ فرائڈ کے لاشعور کو رد کر دیتا ہے کیوں کہ اس سے جبر لازم آتا ہے اور جبر کسی صورت اسے منظور نہیں ہے۔ اس کے ہاں ایک خاص صورت احوال میں کسی فرد کا راہ عمل کا انتخاب شعور کی سطح پر ہوتا ہے اور شعوری انتخاب ظاہر ہے کہ آزادانہ ہی ہوگا۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے سارتر کے نظریے میں افراد کے درمیان کسی نوع کے ذہنی و قلبی رابطے کا کوئی امکان نہیں ہے حالانکہ دوسرے افراد سے رابطہ قائم کیے بغیر کوئی شخص "ذات" کا مالک نہیں ہو سکتا نہ اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکتا ہے۔ سارتر کی نفسیات میں افراد کے درمیان رابطہ صرف کشمکش اور پیکار ہی کا قائم ہو سکتا ہے۔ موجودیاتی تحلیل نفسی واردات ذہنی کی تشریح کرتی ہے اختلال نفس کے معالجے سے اعتنا نہیں کرتی۔ اس کی وجہ ظاہرا یہی ہے کہ فرائڈ اور ژنگ لا شعور کے حوالے سے اختلال نفس کا علاج کرتے ہیں۔ سارتر لاشعور کا منکر ہے اس لیے نفسیاتی علاج کو در خور توجہ نہیں سمجھتا۔

سارتر نے کیرک گرد سے اس بے معنی دنیا میں یکہ و تنہا انسان کی ذہنی و قلبی عذاب ناکی، کارل مارکس سے جوش عمل، اور ہسرل سے شعور کی بحث اخذ کی ہے۔ کیرک گرد نے ہیگل پر نقد لکھتے ہوئے کہا تھا کہ نفس الامر کی بحث لا حاصل ہے۔ انسان صرف اپنی موجودگی ہی سے اعتنا کر سکتا ہے۔ اس کے ساتھ کیرک گرد نے انسانی موجودگی میں احساس گناہ، دہشت اور کرب کا شمول کیا اور انہیں مابعد الطبیعیاتی درجہ دے دیا۔ ہائی ڈگر نے اپنے استاد ہسرل کی شعور کی بحث موجودیت میں شامل کی اور عدم کے حوالے سے اس کا رخ کیرک گرد کی مسیحی موجودیت سے لا ادری موجودیت کی طرف موڑ دیا۔ سارتر ہائی ڈگر اور ہسرل دونوں

1- Sartre, Maurice Cranston -

سے متاثر ہوا ہے۔ جرمنوں کے تسلط کے دوران میں فرانسیسی محبان وطن کی تحریک مقاومت سے اُس نے حقیقی انتخاب اور ''نہ کہنے کی آزادی'' کے تصورات لیے ان پر ہائی ڈگر کے نظریہ، عدم کا پیوند لگا کر موجودیت کو ملحدانہ نظریے کی شکل دی جس میں منفیت عنصر غالب سمجھی جا سکتی ہے۔ اس منفیت کے باعث ایک طرف اُس کے افکار پر کلبیت اور قنوطیت کا رنگ چھا گیا ہے اور دوسری طرف اُس کی ہمہ موضوعیت اور متشددانہ فردیت نے اُسے اخلاق بے راہ روی۔ خرد دشمنی۔ مردم بیزاری اور عورت دشمنی کی طرف مائل کر دیا ہے۔ سارتر کی فلسفیانہ کائنات میں تشویش، دہشت اور پژمردگی نفسیاتی عصبی المزاجی کی علامتیں نہیں ہیں بلکہ مابعد الطبیعیاتی حقایق بن گئے ہیں جس سے اس کی ملحدانہ موجودیت کیرک گرد کی مسیحی موجودیت کے قریب تر آ گئی ہے۔ اور یہ حقیقت کھل کر سامنے آ گئی ہے کہ موجودیت خواہ وہ کوئی شکل و صورت اختیار کرے بنیادی طور پر مذہبیاتی رنگ مزاج ہے فلسفہ نہیں ہے۔

سارتر کی موجودیت نے فلسفے سے زیادہ ادب و فن کو متاثر کیا ہے۔ فلسفے کی دنیا میں اس کی کونیات اور اخلاقیات باطل ثابت ہو چکی ہیں اور اس کی ملحدانہ موجودیت کو مذہبیاتی موجودیت پسندی کی ایک معمولی منفی فرع سمجھا جاتا ہے البتہ اس کے افکار نے معاصر ادب و فن پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ نوجوان باغی ادیبوں اور شاعروں کے لیے اُس کے ان نعروں میں بڑی کشش ہے کہ زندگی بے معنی ہے۔ خدا مر چکا ہے۔ کوئی اخلاقی قانون نہیں ہے انسان مختار مطلق ہے۔ دنیا غلاظت کا ڈھیر ہے۔ عشق و محبت واہمہ ہے۔ فطرت اور عورت میں حسن و جمال کا کوئی وجود نہیں ہے۔

'تنقید عقل جدلیاتی' کی پہلی جلد کے مطالعے سے مفہوم ہوتا ہے کہ سارتر جارحانہ موضوعیت اور فردیت سے رجوع کر کے اجتماعیت کی طرف آ رہا ہے لیکن جب تک یہ کتاب مکمل صورت میں سامنے نہ آئے اُس کے نئے فکری میلانات کا تشخص ممکن نہیں ہے۔

پڙهندڙ نسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪَ ”لُڙهندڙ نسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، ڄُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسيئڙو ڪَندڙ، ياڙي، ڪانئر، ياجوڪڙ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان کڻي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهَڻ ۽ هِڪَ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پَڙهندڙ نَسل (پَنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهڙي دعوىٰ ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہِ ڪُوڙو آهي.

جَهڙيءَ طَرَح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، پَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. بين لفظن ۾پَنَ کا خُصوصيِ ۽ تالي لڳل کِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَنَ پاڻ هِڪَبِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصولَ هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَن پاران ڪتابن کي ڊِجيِٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيِٽائِيز ڪرڻ کان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَن سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڌِ کان وَڌِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکَڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران کَنهن بہ رُڪاوٽَ کي نہ مڃن.

شيخ اَيازَ علمَ، ڄاڻَ، سمجهَ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ، پُڪارَ سان تَشبيهه ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو تہ:

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛
ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا؛

... ...

ڪالهہَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن؛
گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- گولو،
جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!
مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،
جنهن رِڻَ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ ـ

اِن حسابَ سان اٽڃاٽائي کي پاڻ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ ”هاٽي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ وڃايو“ ناداني‎ءَ جي نشاني آهي.

پَڙهڻ جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڇي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اٽڃاٽن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَڙهَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين

ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پَڙهندڙ نَسُل جا پَـنَ سيني کي **چـو، چـالاءِ ۽ ڪـينـئـن** جهـڙن سـوالن کـي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشَ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪـرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٹـٹر گهـرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا. بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

ونڻ ونڻ کي مون ياڪِي پائي چيو تہ ”منهنجا ياءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَـنَ پَـنَ جو پـڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)